ZNAK

MIESIĘCZNIK

I TYDZIEŃ FILOZOFICZNY KUL

Część I: O PROBLEMIE POZNANIA BOGA:

ANTONI STĘPIEŃ, ALBERT M. KRĄPIEC, O.P.,
Ks. BOHDAN BEJZE, MIECZYSŁAW GOGACZ

Maria Garnysz: INDIE WSPÓŁCZESNE
Ludwik Dembiński: KOMUNY LUDOWE W CHINACH
Zbigniew Żakiewicz: W ŚWIECIE POZORNEJ WOLNOŚCI

CHESTERTON O WHITMANIE
WALT WHITMAN: WIERSZE

Współczesna poezja religijna. Dyskusje pedagogiczne w USA

59

KRAKÓW

ROK XI MAJ (5) 1959

REDAGUJE ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski.

Redaktor Naczelny: **Jacek Woźniakowski**
Sekretarz Redakcji: **Stefan Wilkanowicz**

Adres redakcji: Kraków, Sławkowska 32, I p. tel. 556-21
Redakcja przyjmuje: we wtorki i piątki, godz. 13—15
Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p. tel. 213-72.
Administracja przyjmuje codzień, od godziny 9—13.

Cena zeszytu zł 12.—

Prenumerata od 1 stycznia 1959:

krajowa		zagraniczna	
miesięcznie . . .	zł 12.—	miesięcznie . . .	zł 16.80
kwartalnie . . .	„ 36.—	kwartalnie . . .	„ 50.40
półrocznie . . .	„ 72.—	półrocznie . . .	„ 100.80
rocznie	„ 144.—	rocznie	„ 201.60

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty

Wpłaty na konto administracji Kraków, Wiślna 12, PKO nr 4-9-831

Prenumerować można również przez urzędy pocztowe i listonoszy, oraz wpłacając na konto „Ruchu" Kraków, Worcella 6, PKO nr 4-6-777

Prenumeratę zagraniczną należy wpłacać na konto administracji PKO Kraków Nr 4-9-831, lub na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46 — PKO 1-6-100024.

Maszynopis otrzymano 11. V. 1959 — Druk ukończono w czerwcu 1959
Format A5 — Papier pism. V kl. 61×86 70 g — Ark. druk. 9
Zam. 272 V. 1959 — Nakład 7000+350 egz. — C-3

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład 7, Kraków, ul. Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK
MIESIĘCZNIK

ROK XI — Nr 59 (5)

Maj 1959
KRAKÓW

Zainteresowanie, jakie wywołały materiały I Tygodnia Filozoficznego na KUL opublikowane w 48 numerze „Znaku", pozwala przypuszczać, że ukazanie się zestawu odczytów wygłoszonych w czasie II Tygodnia Filozoficznego zostanie także życzliwie przez czytelników przyjęte. Drugi Tydzień Filozoficzny już w czasie swego trwania wywołał żywy oddźwięk w postaci gorących i rzetelnych dyskusji, które zgromadziły wiele osób, zwłaszcza studentów, z różnych ośrodków akademickich w Polsce. Warszawa, Olsztyn, Białystok, Toruń, Gdańsk, Poznań, Łódź, Wrocław, Częstochowa, Gliwice, Kraków — znalazły tu swych przedstawicieli. A jesteśmy pewni, że przez wydrukowanie odczytów i sprawozdań z dyskusji, krąg zainteresowanych na pewno jeszcze się poszerzy.

II Tydzień Filozoficzny, zorganizowany staraniem Koła Filozoficznego Studentów KUL przy pomocy Władz Uniwersytetu i Rady Uczelnianej Z. S. P., odbył się w dniach 16 — 20 lutego b. r. Jego hasłem przewodnim była myśl św. Augustyna: „Deum et animam scire cupio" — pragnę poznać Boga i duszę. I dwom tym sprawom poświęcono dwie grupy odczytów, wygłoszonych w następującym porządku:

1. *Poznanie filozoficzne, a poznanie w innych naukach — dr Antoni Stępień*
2. *Poznawalność Boga w naukach szczegółowych i w filozofii — o. prof. Albert Krąpiec*
3. *Zasada analogii w poznawaniu Boga — ks. mgr Bohdan Bejze*
4. *Mistyka a poznanie Boga — dr Mieczysław Gogacz*
5. *Problem duszy w systemach filozoficznych Indii — ks. prof. Franciszek Tokarz*
6. *Zagadnienie genezy duszy ludzkiej z materii — dr Antoni Stępień*
7. *Natura ludzka podstawą etycznej formacji człowieka — ks. bp prof. Karol Wojtyła*

8. *Problem filozoficznej teorii człowieka — prof. Stefan Swieżawski*
9. *Podsumowanie — o prof. Albert Krąpiec*

W numerze niniejszym drukujemy odczyty dotyczące problematyki Boga. Drugi ich cykl, odnoszący się do filozoficznej koncepcji oraz etycznej formacji człowieka, ukaże się w numerze następnym.

ANTONI STĘPIEŃ

POZNANIE FILOZOFICZNE A POZNANIE W INNYCH NAUKACH

WSTĘP

Rozpoczynając wykład na temat „poznanie filozoficzne a poznanie w innych naukach" nie mogę się powstrzymać od zacytowania obszerniejszego fragmentu z wydanej niedawno książki Stefana Themersona pt. *Wykład profesora Mmaa.* Książka Themersona może nie jest oryginalna w zasadniczym pomyśle, ale w wykonaniu jest niewątpliwie inteligentna i dowcipna, a poza tym nawet głęboka, jeżeli może być głęboka krytyka scjentyzmu ze stanowiska scjentyzmu. Oto fragment, który pozwolę sobie zacytować. „Szanowni Słuchacze! — rzekł prof. Mmaa i świat wydał mu się nagle prosty i nieskomplikowany. — Świat wydał mi się nagle prosty i nieskomplikowany — rzekł prof. Mmaa. Zapewniam jednak Państwa, że to czy wydało mi się tak czy inaczej, nie będzie miało wpływu ani na treść, ani na formę mego wykładu, którego przedmiot jest skomplikowany i zagmatwany. Moje wrażenia osobiste mogłyby się stać obiektem badań psychologicznych, mogłyby stać się tematem poematu albo kamieniem węgielnym jakiejś filozofii. Na tej katedrze jednak stoi przed Państwem nie psycholog, nie poeta, nie filozof, lecz obiektywny naukowiec, który w wywodach swoich, opierać się ma nie na swoich osobistych wrażeniach, lecz na danych stwierdzonych z całą ścisłością naszych metod naukowych. Audytorium nie zdawało sobie sprawy, do czego prof. Mmaa zmierza. Młodzież po lewej stronie to szemrała z zadowolenia, to chłodła. Młodzież po prawej stronie zachowała nieufne milczenie. Młodzież po prawej bowiem nie urobiła sobie jeszcze zdania o osobie prof. Mmaa, skądże więc mogła wiedzieć, czy trzeba mu bić brawo, czy gwizdać. Bezstronny kronikarz także nie potrafi stwierdzić obiektywnie, j a k i był prof. Mmaa. Bezstronny kronikarz może zanotować jedynie, że prof. Mmaa miał opinię mądrego u tych, którzy mieli opinię nie głupich u tych, którzy mieli opinię tępaków u tych,

którzy mieli opinię idiotów u prof. Mmaa. Jednocześnie jednak miał opinię fantasty u tych, którzy mieli opinię postrzelonych u tych, którzy mieli opinię dziwaków u tych, o których sam on twierdził, że są prawdziwymi naukowcami". Koniec cytatu.

Może Państwo zauważyli, że prof. Mmaa zastrzegał się, że nie jest ani poetą, ani psychologiem, ani filozofem, tylko obiektywnym naukowcem. Warto się zastanowić nad tym, czy istotnie istnieje zasadnicza przepaść między obiektywnym naukowcem a filozofem i czy istotnie z tym obiektywizmem naukowca lub filozofa jest tak jak z tym profesorem Mmaa, o którym twierdzili że jest dobrym naukowcem ci, o których sądzili, że nie są głupi ci, których miał za idiotów sam prof. Mmaa.

Sprawy o których będę mówił, nie są sprawami łatwymi. Bywa z nimi tak, jak bywa np. z problemem czasu, jak to powiedział św. Augustyn w *Wyznaniach:* czymże jest więc czas? Jeśli mnie nikt o to nie pyta, wiem; gdy zaś chcę wyjaśnić pytającemu, nie wiem". Otóż stwierdzić musimy, że filozof bardzo często znajduje się w tej sytuacji. Gdy rozwiązuje określony problem filozoficzny, postępuje tak, jakby nie miał wątpliwości do tego, co bada, w jaki sposób bada i dlaczego stawia takie a nie inne pytania, dlaczego głosi takie twierdzenia a nie inne.

Jeśli jednak ktoś dociekliwy zapyta filozofa o to, co on robi, jak robi i dlaczego tak a nie inaczej, dlaczego takie a nie inne pytania stawia i takie a nie inne twierdzenia głosi, to filozof stwierdza niejednokrotnie, że jakoś nie może nawiązać kontaktu z tym pytającym, jakoś trudno mu w sposób przekonywający pokazać, że właśnie takie a nie inne rozwiązanie należy przyjąć w tej czy innej kwestii. Tak się historycznie złożyło, że w obecnym czasie jest dużo takich dociekliwie pytających, takich, którzy ciągle pytają filozofa, co robi, po co i dlaczego. Filozofowie różnie reagują na pytania takich ciekawskich. Są tacy filozofowie, którzy zachowują się tak jak gdyby te pytania wcale się do nich nie odnosiły, jakby ich nie dotyczyły. Albo zachowują się tak, jak gdyby te pytania wypływały tylko z całkowitej ignorancji indagujących. Zresztą trudno tym filozofom, chociażby chcieli, odpowiedzieć, bo częstokroć zamknięci, ograniczeni językiem własnej szkoły, nie mogą nawiązać kontaktu językowego ze zwolennikami innych ugrupowań. I trudno im znaleść płaszczyznę porozumienia. Są i tacy, którzy nie umiejąc dostatecznie ocenić wątpliwości pytających, wycofują się z terenu naukowego i są skłonni zgodzić się na to, że widocznie filozofia nie jest nauką, że jest to coś pośredniego pomiędzy nauką a poezją, nauką a religią, że jest to raczej sprawa światopoglądu, sprawa postawy wolitywno-emocjonalnej, a więc dziedzina, w której

w grę wchodzi cały człowiek, ze wszystkimi swoimi stronami i aspektami, a nie tylko intelektualne, nauko-twórcze motywy.

Najmniej niestety takich filozofów, którzy opanowali współczesną aparaturę metodologiczną, którzy znają język pytających i którzy potrafią odpowiednio ocenić ich wątpliwości i odpowiedni kontakt z nimi nawiązać. Takich filozofów szczególnie potrzeba, bo często się zdarza, że wątpiący sami zaczynają szukać odpowiedzi, a nieprzygotowani dostatecznie filozoficznie robią to bardzo bałamutnie i bardzo niewłaściwie. W każdym razie pytania takie są. I stąd ten, kto stara się uprawiać filozofię jako naukę, niezależnie od tego nawet, czy aktualnie takie pytania są postawione, czy nie, musi umieć odpowiedzieć w sposób komunikatywny, zasadniczo w sposób intersubiektywnie sensowny, jasny i przekonywający, co czyni, jak czyni i dlaczego podtrzymuje takie czy inne tezy, dlaczego stawia takie czy inne pytania.

Z drugiej jednak strony nie należy się zniechęcać tym, że dotychczas filozofowie mało pracowali nad odpowiednim udzielaniem sobie i innym odpowiedzi na tego rodzaju pytania. Nie należy się tym zniechęcać z wielu powodów. Przede wszystkim dlatego, że w skali społecznej, historycznej potrzeba systematycznych badań nad sposobem uprawiania filozofii, narodziła się właściwie niedawno. Trzeba o tym pamiętać, że nauki o mniej skomplikowanym przedmiocie musiały przejść szereg rozmaitych faz rozwojowych, zanim zdobyły pełną świadomość metodologiczną. Nic więc dziwnego, że filozofia — nauka o skomplikowanym przedmiocie — musi długo czekać na to, by taką świadomość metodologiczną zdobyć.

Będę się starał scharakteryzować filozofię od strony właśnie metodologii, od strony odpowiedzi na pytanie, co robi, jak robi. Będę się starał mówić raczej o tym, jaka faktycznie jest filozofia, niżeli jaka powinna filozofia być i jaka filozofia być może. Nie ulega wątpliwości, że filozofia powinna i może być daleko doskonalsza, niż jest aktualnie. Proszę to mieć na względzie, że nie mogę tutaj poruszać spraw bardziej technicznych.

Chcę zastanowić się razem z Państwem, jakie są zasadnicze cechy poznania, w związku z tym, jakie są cechy poznania naukowego, aby na tym tle rozpatrzyć cechy charakterystyczne nauk filozoficznych, zestawić te nauki z innymi, pozafilozoficznymi.

ZASADNICZE CECHY POZNANIA LUDZKIEGO

Wśród rozmaitych świadomych czynności ludzkich, czynności poznawcze ostro wyróżniają się i przeciwstawiają takim, jak pożądanie, dążenie, wytwarzanie, konstruowanie. Poznanie (jako czyn-

ność) najogólniej można określić jako akt lub zespół aktów, zawierający tzw. intencję, czyli moment odnoszenia się, skierowania do jakiegoś przedmiotu. Wśród różnorodnych typów aktów poznawczych wyróżnić można percepcje zmysłowo-intelektualne, czyli spostrzeżenia, w których podmiot ujmuje wprost i naocznie istnienie własności poszczególnych przedmiotów oraz percepcje czysto intelektualne, w których podmiot ujmuje bezpośrednio związki zachodzące między treściami pojęć (co prowadzi do wydawania sądów) lub związki zachodzące między treściami sądów (co stanowi podłoże wnioskowania); treści owe mogą być wyabstrahowane ze spostrzeżonych przedmiotów lub skonstruowane przez podmiot. Naoczność, oglądowość (zmysłowa) spostrzeżenia płynie stąd, iż podczas jego dokonywania podmiot poznający doznaje rozmaitych treści wrażeniowych; jednak spostrzegając poznajemy nie owe treści wrażeniowe, ale realnie istniejące przedmioty „obleczone" w rozmaite jakości zmysłowe.

Istotną właściwością poznania ludzkiego jest to, iż poznanie dotyczy swego przedmiotu tylko w określony sposób, „z pewnego punktu widzenia" lub „aspektu" — jak się to zwykło mówić. Ta właściwość przejawia się we wszelkich naszych ujęciach poznawczych, stąd wszelkie określenia przedmiotu są określeniami z jakiegoś punktu widzenia. Poznanie nieaspektywne nie jest nam dostępne.

Drugą istotną cechą ludzkiego poznania jest jego refleksywność. Polega ona na tym, iż poznanie może być przedmiotem jakiegoś innego poznania. Samozwrotność naszego intelektu, zdolność do samoświadomości umożliwia nam badanie struktury i wartości naszego poznania.

POJĘCIE NAUKI I WARUNKI JEJ REALIZACJI

Nie jest w tej chwili ważne, jakie przyczyny spowodowały sformułowanie ideału poznania naukowego. W każdym razie ideał ten nakłada na nas obowiązek przestrzegania optymalnych warunków osiągnięcia poznania prawdziwego. Należy do nich przede wszystkim intersubiektywna zasadność (tzn. uzasadnienie przekonywające intelektualnie), która znowu wymaga intersubiektywnej sprawdzalności (tzn. istnienia dostępnego w zasadzie dla każdego sposobu zbadania zasadności), ta z kolei jest uwarunkowana przez intersubiektywną sensowność czyli komunikatywność poznania. Poznanie naukowe bowiem musi mieć treść określoną, językowo wyrażalną i operatywną, a więc pojęciowalną, powtarzalną i dostępną każdemu normalnemu dorosłemu człowiekowi (niekiedy po pewnym treningu

umysłowym), czyli każdemu podmiotowi poznającemu, który nie jest jeszcze w rozwoju lub już w zaniku Na terenie nauki musi być podany sposób otrzymania wiedzy celem uświadomienia sobie i innym, czy sposób ten gwarantuje obiektywny charakter wyniku poznawczego, jego prawdziwość.

W związku z tym odpadają wszystkie motywy o charakterze wolitywno- emocjonalnym, a więc wszelkie pożądania lub upodobania, które kierują się potrzebą dobra i piękna, a nie prawdy. Nie mogą informacji dostarczać uczucia, przeczucia, jasnowidzenia, ekstazy mistyczne, chociaż ich istnienie nie ulega wątpliwości i chociaż mogą one pełnić i faktycznie niekiedy pełnią ważką rolę praktyczną, życiową.

Rezultatem badań naukowych jest zespół twierdzeń, czasami tylko pytań, w każdym razie coś, co można wyrazić, sformułować językowo. Język naukowy komunikuje pewne myśli o czymś lub pokazuje jakiś stan rzeczowy. To komunikowanie myśli musi być takie, by dokładnie wiadomo było, o jaką myśl chodzi. To pokazywanie jakiegoś stanu rzeczy czy jakiegoś przedmiotu (wzgl. ściślej: jego aspektu) musi być takie, by dokładnie wiadomo było, jaki stan rzeczy lub jaki przedmiot (wzgl. jego aspekt) pokazuje się. Stąd postuluje się jednoznaczność języka naukowego.

Są takie sytuacje poznawcze, np. przy pokazywaniu jakiejś prostej jakości przedmiotu, iż uzyskanie jednoznacznego opisu pokazywanego obiektu jest możliwe tylko przez użycie odpowiedniego zespołu porównań i przenośni. Jest to przypadek graniczny, świadczący o tym, iż nie wszystko łatwo daje się jednoznacznie opisać (zwracają na to uwagę fenomenologowie i egzystencjaliści). I tu wchodzi z swoją poznawczą rolą sztuka, która stara się niekiedy utrwalić i przekazać sytuacje jednostkowe i niepowtarzalne w sposób choć często sugestywny, lecz dostatecznie nieokreślony, by uniemożliwić sprawdzalność w sensie naukowym.

Uprawianie jakiejś nauki jest procesem rozwijającym się w czasie. Jest stałą troską o zdobycie wiedzy dotyczącej pewnej dziedziny bytu oraz troską o to, by sposób zdobycia tej wiedzy spełniał wspomnianę wyżej warunki naukowości. Nie zawsze jednak w określonej dziedzinie udaje się zdobyć wiedzę, która od razu jest aktualnie naukową.

W związku z tym istnieją dwie postawy badawcze: jedni sądzą, że trzeba przyjąć wiedzę taką, jaka nam jest dostępna, i następnie starać się ją stopniowo unaukowić, drudzy natomiast uważają, że albo od razu wiedza naukowa, albo żadna — i jeżeli jakieś poznanie nie spełnia aktualnie wszystkich warunków naukowości, odrzucają je poza obręb zainteresowań nauki. Ta ostatnia postawa jest wysoce

nieracjonalna, ponieważ zapomina, po co w ogóle formułujemy ideał poznania naukowego: nie po to, aby ograniczać naszą wiedzę, lecz by zabezpieczyć jej prawdziwość. Poza tym zwolennicy tej postawy zapominają, że nauki, obecnie stanowiące dla nich wzór ścisłości, miały niegdyś zupełnie inną postać; weźmy np. geometrię, która kolejno przechodziła etapy: przedaksjomatyczny, aksjomatyczny, sformalizowany (i to w dwóch postaciach: semantycznej i asemantycznej). Trudno jest nie twierdzić, że to jedna nauka rozwijała się od czasów przedeuklidejskich do dzisiejszych. Geometria jest nauką o sprawach stosunkowo prostych. Nie tak szybko postępował rozwój fizyki, której przedmiot jest bardzo różnorodny i skomplikowany. Oczywiście filozofia pod tym względem zajmuje pozycję krańcową: ma przedmiot najbardziej różnorodny i najtrudniej uchwytny w sztywną siatkę pojęciową.

ROZMAITOŚĆ NAUK

Zależnie od tego, co chcemy poznawać i w jakim celu — inną musimy zastosować metodę postępowania. Stąd bierze się różnorodność nauk. W każdej nauce wyróżniamy jej p r z e d m i o t badań, a s p e k t przedmiotu interesujący daną naukę i m e t o d ę, czyli dobór i układ czynności zmierzający do ujęcia poznawczego danego aspektu przedmiotu w określonym celu. Biorąc pod uwagę któryś z wyżej wymienionych elementów nauki otrzymać możemy różne klasyfikacje nauk.

Nie mamy tutaj ani miejsca, ani konieczności na przedstawianie i omawianie tych klasyfikacji. Wystarczy, że podkreślimy jedną rzecz: różnorodność aspektów badanych przedmiotów oraz celów stawianych poznaniu ludzkiemu czyni, że nauki różnią się bardzo swymi metodami. Dlatego nie należy pochopnie sądzić, iż sytuacja metodologiczna, będąca szczytowym osiągnięciem dla jednego typu nauk, jest ideałem, do którego winny dążyć za wszelką cenę nauki innego typu. Okazuje się, że nigdy nie będzie zbyt częste przypominanie słów Arystotelesa z I księgi *Etyki Nikomachejskiej*: ...„jest bowiem cechą człowieka dobrze wykształconego żądać w każdej dziedzinie ścisłości w tej mierze, w jakiej na to pozwala natura przedmiotu" (1094b; tłum. D. Gromska).

RZUT OKA NA ROZWÓJ POJĘCIA FILOZOFII

Koncepcja filozofii ulegała — jak wiemy — znacznym w przeszłości przemianom. Przypominam krótko, że początkowo filozofię utożsamiano po prostu z wiedzą lub mądrością (rozumianą potocznie); przy tym pierwotnym pojmowaniu filozofii filozof to tyle co

uczony lub mędrzec, a szczególnie ktoś, którego interesuje ἀρχή ostateczna zasada wszechrzeczy. Zmiana nastąpiła w klasycznym okresie filozofii greckiej. Niektórzy przeciwstawiali filozofów jako tych, którzy uprawiają bezinteresownie wiedzę, sofistom — zawodowym nauczycielom umiejętności. Równocześnie — u Sokratesa, a szczególnie u Platona i Arystotelesa — nastąpiło odgraniczenie wiedzy niepewnej, prawdopodobnej, o tym co przypadkowe, od wiedzy pewnej, ogólnej, o tym co konieczne. Tę ostatnią nazwano filozofią. Arystoteles sformułował wyraźną koncepcję filozofii, a na czele jej postawił „filozofię pierwszą", czyli metafizykę jako naukę o tym, co najbardziej podstawowe w każdym bycie; dla Stagiryty najbardziej podstawowym były cztery przyczyny: formalna, materialna, sprawcza i celowa. W okresie hellenistycznym obok arystotelesowskiego pojmowania filozofii występowały inne, często irracjonalne lub nawiązujące do sokratesowej praktyki koncepcje filozofii jako wiedzy-mądrości, wiedzy-cnoty, wiedzy o człowieku i jego losie i postępowaniu. Spotkać też wówczas można określenie filozofii jako *meditatio mortis*. U wczesnych pisarzy chrześcijańskich filozof to pogański mędrzec czy mędrek, ale częściej może po prostu mędrzec rozważający sprawy najważniejsze, także kodyfikator religijny, a nawet prorok. W średniowieczu mamy do czynienia z całym systemem najrozmaitszych nauk i dyscyplin, a klasyfikacja ich i wzajemne ustosunkowanie były częstym przedmiotem rozważań. Wśród tej rozmaitości (wystarczy zajrzeć choćby do wiktorynów, Hugona i Ryszarda) filozofia zajmuje poczesne miejsce jako najwyższy wykwit naturalnego poznania ludzkiego (tzn. poznania nie opartego na Objawieniu), a zarazem niezbędny wstęp do teologii. Koncepcja filozofii na ogół szła po linii arystotelesowskiej. Rozmaite nowożytne modyfikacje rozumienia filozofii długo nie zmieniły jej pozycji jako nauki o podstawowych elementach rzeczywistości i ostatecznych uzasadnień naszego poznania rzeczywistości; nadal traktowano filozofię jako jakieś szczytowe osiągnięcie możliwości poznawczych. Sprawa uległa dopiero radykalnej zmianie w XIX wieku, kiedy to wystąpił szeroką falą (narastający zresztą od dłuższego czasu) nurt skrajnego empiryzmu i pozytywizmu, który chętnie też przybierał postać scjentyzmu. Zaprzeczono możliwości a nawet potrzebie istnienia filozofii jako samodzielnej nauki, której wyniki byłyby pewne i konieczne. Filozofia ostać się może jedynie jako dyscyplina zestawiająca encyklopedycznie i uogólniająca wyniki poszczególnych nauk lub (to nowość XX wieku) przeprowadzająca analizę logiczną języka nauk szczegółowych. Metafizyka, dotychczas podstawowa nauka filozoficzna, w tym ujęciu, o ile nie jest zbiorem najwyższych uogólnień doświadczenia, (dokonanego

w ramach poszczególnych nauk), staje się czymś pośrednim między nauką a sztuką czy religią, raczej bliższą tym ostatnim; staje się sprawą światopoglądową, sprawą postawy życiowej lub odczuć estetycznych i polem rozgrywek motywów wolitywno-emocjonalnych lub działań fantazji. Przejawia się to dobitnie w językach francuskim i angielskim, gdzie wyraz *science* oznacza właściwie tzw. nauki ścisłe, czyli matematyczno-przyrodnicze. Klasyczna koncepcja filozofii utrzymała się wprawdzie w rozmaitych szkołach neoscholastycznych oraz u fenomenologów, jednak chociaż ugrupowania te razem wzięte liczbowo znacznie przewyższają zwolenników instytucji pozytywizmu i stanowisk zbliżonych, uznane zostały za nietypowe dla współczesnej epoki, za odgrzewające przestarzałe poglądy Platona i Arystotelesa. Pogląd ten m. in. bierze się stąd, iż współcześni nie zawsze dostatecznie rozumieją Platona i Arystotelesa. Ale i stąd, że zwolennicy klasycznej koncepcji filozofii często nie potrafią zadowalająco odpowiedzieć na dociekliwe pytania współczesnych o metodę takiej filozofii. W związku z tym rozpowszechnił się i obecnie dość szeroko panuje pewien błędny pogląd. Otóż dzieje filozofii przedstawia się w ten sposób, iż początkowo filozofia obejmowała całą wiedzę ludzką, potem kolejno odrywały się od niej poszczególne działy, w miarę jak stawały się samodzielnymi naukami. W ten sposób usamodzielniły się nauki przyrodnicze, matematyczne, humanistyczne, w nowszych czasach logika, psychologia, estetyka, część naukowa etyki jako tzw. nauka o moralności, a zostały tylko te działy filozofii, które nie dały się jeszcze lub w ogóle się nie dadzą unaukowić, mianowicie metafizyka, teoria poznania, etyka normatywna. Jeszcze sporne jest wśród pozytywistów, czy i w jakim charakterze mogłaby być uprawiana naukowo teoria poznania. W takim ujęciu filozofia byłaby zbiorem problemów nie rozwiązanych, a w ostatecznej fazie poznania ludzkiego (o ile taka zaistnieje) zbiorem problemów nierozwiązalnych.

Otóż, pomijając już sprawę historycznej trafności takiego poglądu, należy stwierdzić, iż może on wypływać tylko z ignorancji spraw, o które filozofii chodziło i chodzi. Można mieć taki czy inny pogląd na możliwość naukowego rozstrzygnięcia spraw filozoficznych, jednak nie można głosić, że nie istnieją specyficzne zagadnienia filozoficzne, wymagające specyficznych metod; nie można głosić, że filozofia jest tylko przednaukowym stadium wiedzy. Zwrócić należy i na to uwagę, iż wyodrębnienie się logiki, psychologii czy estetyki z filozofii nie pozbawiło filozofii swoistych zagadnień dotyczących wartości logiki, struktury ontycznej duszy ludzkiej czy struktury dzieł sztuki lub podstaw ontycznych kryteriów piękna; uwolniło tylko filozofię od problematyki dla niej nieistotnej.

Nie istnieją dostateczne racjonalne podstawy rezygnowania z klasycznej koncepcji filozofii. Filozofia to dla nas poznanie, które stara się w sposób naukowy stawiać i rozwiązywać problemy dotyczące zasadniczych racji bytu i naszego poznania bytu. Przystąpić teraz musimy do bliższego określenia metody takiej filozofii.

ZARYS KONCEPCJI FILOZOFII

Filozofia jest wiedzą ostateczną o tym, co jest. Wiedzą ostateczną w tym sensie, że dotyczy tego, co ostateczne w tym, co jest, oraz w sposób ostateczny, tzn. nie odwołujący się już do innej wiedzy. Pytania o taką wiedzę spotykamy już na terenie języka potocznego, gdzie pytamy: Co to jest? Dlaczego jest takie? Po co istnieje? Pamiętajmy jednak o aspektywności naszego poznania; stawiając takie, jak powyższe, pytania w nauce trzeba zaraz dokładnie wyjaśnić, z jakiego punktu widzenia się je stawia względnie z jakiego punktu widzenia chce się uzyskać na nie odpowiedzi. Konieczność dokładnego określenia aspektu poznawczego jest następstwem pierwszej z zasadniczych cech poznania ludzkiego. W związku z drugą, z refleksywnością, należy powiedzieć: poznajemy rozmaite przedmioty i stwierdzamy wprost, że przedmioty są takie i inne, i istnieją tak czy inaczej. Ale oprócz tego poznajemy własne poznanie, jego błędy, ograniczenia i sukcesy. Obok przeto pytań o przedmioty powstają pytania o nasze poznanie tych przedmiotów. Obok pytań o zasadniczą strukturę i ostateczne racje bytu nasuwają się pytania o zasadniczy charakter i ostateczne motywy uznania prawdziwości naszego poznania. Stąd filozofia dzieli się na dwie podstawowe nauki: na metafizykę — filozofię bytu i teorię poznania — filozofię wiedzy. Inne ich przedmioty i inne cele wymagają innych metod. Powoduje to istotną odrębność i metodologiczną niezależność tych nauk filozoficznych.

Metafizyka bada byt w aspekcie ostatecznym najbardziej dla samego bytu podstawowym. Co jest jednak najbardziej podstawowe w bycie dla bytu, w bycie jako bycie? To oczywiście co decyduje, że byt jest czymś istniejącym. Metafizyka jest wiedzą konieczną. Jako taka ujmuje to, co jest w bycie konieczne. Najbardziej konieczne dla bytu jest to, czego negacja jest negacją bytowości bytu. Metafizyka więc osiąga wiedzę konieczną o tym co najbardziej podstawowe dla bytu, formułując w tzw. pierwszych zasadach (jak zasada niesprzeczności czy racji dostatecznej) warunki konieczne istnienia bytu. Warunki te obowiązują każdy byt, gdyż każdy byt jest czymś istniejącym. Aby intelekt mógł wyniki analizy metafizycznej bytu odnieść do bytu realnego, wystarczy że stwierdzi istnienie jednego lub dwu takich bytów. Eliminuje się w ten sposób wszel-

kie wnioskowanie zawodne jak (indukcja niezupełna), które tylko uprawdopodabnia swoje konkluzje. Podstawą konieczności twierdzeń metafizycznych jest to, iż ich negacja jest negacją podstawowych warunków istnienia bytu, jest negacją różnicy między bytem a niebytem. Oczywiście w ten sposób zabezpieczyć można konieczność tylko niektórym twierdzeniom metafizyki. Zdaniem metafizyków jednak — którego tutaj rozpatrywać nie mogę — ten sposób wystarczy do zagwarantowania m. in. konieczności tak ważkich twierdzeń, jak twierdzenie o istnieniu Boga.

Teorii poznania chodzi o podanie ostatecznych racji prawdziwości naszego poznania; ostateczność tutaj będzie polegała na samowystarczalności tych racji, tzn. na tym, że nie wymagają one przyjęcia innych. Takie racje mogą mieć różny charakter, aby jednak były ostateczne, muszą być pewnym bezpośrednim stwierdzeniem, że jest tak a tak i że negacja tego wprowadzi do jakiegoś nonsensu. Ostatecznie więc konieczność przynajmniej podstawowych twierdzeń teorii poznania zasadza się na tym, iż ich negacje są nonsensami lub do nonsensów prowadzą. Nonsensy te mogą mieć rozmaity charakter. I tak twierdzenie „poznanie nie istnieje" prowadzi do nonsensu, że samo twierdzenie „poznanie nie istnieje" również nie istnieje; twierdzenie „poznanie wartościowe nie istnieje" prowadzi do nonsensu, że powyższe twierdzenie jest zarazem prawdziwe i fałszywe; również twierdzenie idealizmu jest nonsensowne, gdyż wszelkie racje podawane za nieistnieniem świata realnego suponują istnienie tego świata oraz jego poznawalność. Podobnie odrzucenie zasady niesprzeczności stwarza sytuację absurdalną, w której nie jest możliwy jakikolwiek jednoznaczny język, jakikolwiek system znaków, a więc również uprawianie nauki.

Oczywiście aktualnie nie wszystkie zagadnienia filozoficzne dadzą się rozstrzygnąć w sposób niepowątpiewalny. Dlatego i w filozofii występują hipotezy. Jednakże nie one nadają ogólny charakter wiedzy filozoficznej, ale to, że filozof w najbardziej podstawowych, najbardziej ogólnych aspektach dostrzega związki konieczne i ujmuje je w sposób gwarantujący prawdziwość naszego poznania. Hipotezy, aczkolwiek występują w filozofii, jednak pełnią w niej rolę drugorzędną, raczej marginesową, a więc inną niż hipotezy w naukach przyrodniczych.

POZNANIE NAUKOWE FILOZOFICZNE A POZNANIE NAUKOWE POZAFILOZOFICZNE

Zestawiając nauki filozoficzne i niefilozoficzne nie będziemy się już zastanawiali nad ich podobieństwami, skoro omówiliśmy już

zasadnicze cechy poznania ludzkiego i poznania naukowego. Zwrócimy teraz uwagę na różnice [1].

Nauki niefilozoficzne, nazywane też szczegółowymi, dzielą się na nauki realne i nauki formalne. Pierwsze badają fakty i związki zachodzące wśród przedmiotów realnych, w obrębie świata rzeczywistego. Należą tu rozmaite nauki przyrodnicze i humanistyczne. Drugie, formalne, rozważają swe przedmioty w abstrakcji od ich stosunku do rzeczywistości; stąd można przedmioty ich badań nazwać arealnymi (nie: nierealnymi!). Należą tu logika i matematyka.

Nauki realne charakteryzują się tym, że:

1 — dotycząc przedmiotów świata realnego suponują ich istnienie (nie w ten jednak sposób, żeby teza realizmu stanowiła bezpośrednią przesłankę ich argumentacji),
2 — opierając się w poznawaniu świata realnego na danych spostrzeżeniowych suponują ich wartość i zasadniczą poznawalność rzeczywistości.
3 — główną operacją poznawczą jest w nich wnioskowanie uprawdopodobniające (jak indukcja niezupełna lub wnioskowanie z analogii),
4 — ich celem poznawczym jest zbudowanie teorii, czyli zbioru praw (= uogólnień) i hipotez, wyjaśniających jakąś dziedzinę faktów; powiązanie teorii z rzeczywistością stwierdza się na drodze sprawdzenia doświadczalnego.

Nauki formalne charakteryzują się tym, że:

1 — dotycząc konstrukcji intelektualnych, traktowanych niezależnie od ich stosunku do rzeczywistości, suponują jakieś tych konstrukcji istnienie,
2 — przedmioty ich badań określone są przez układ aksjomatów a zasadniczą na ich terenie operacją poznawczą jest rozumowanie dedukcyjne, wyciąganie wniosków z aksjomatów według przyjętych reguł postępowania; suponuje się przy tym zasadność aksjomatów oraz wartość rozumowania opartego na takich czy innych regułach,
3 — związek z rzeczywistością teorii nauk formalnych (stanowiących systemy dedukcyjne) polegać może nie na sprawdzalności, lecz na posiadaniu tzw. zastosowań.

Nauki filozoficzne charakteryzują się tym, że:

1 — zajmują się wszelkimi przedmiotami, badając czy i w jaki sposób one istnieją,

[1] Por. charakterystykę nauk filozoficznych i niefilozoficznych u R. Ingardena, *Spór o istnienie świata*, t. I, wstęp.

2 — poznanie czerpią z rozmaitych źródeł, wykazując wzgl. starając się wykazać ich wartość,

3 — ich zasadniczymi operacjami poznawczymi są analiza fenomenologiczna (tzn. opis tego, co dane mi jest bezpośrednio, w tym czy innym doświadczeniu; interpretacja spostrzeżeń) [2], analiza językowa oraz dedukcja; najczęstszym zaś sposobem uzasadniania twierdzeń jest sprowadzenie ich negacji do nonsensu lub sprzeczności,

4 — zasadniczy trzon nauk filozoficznych stanowią twierdzenia koniecznościowe, tzn. twierdzenia ujmujące związki konieczne, zachodzące wśród badanych przedmiotów,

5 — jedyna zasadnicza relatywizacja wartości filozofii jest relatywizacją względem ideału poznania naukowego i jego postulatów.

I jeszcze jedna sprawa. Często różnicę między poznaniem filozoficznym a niefilozoficznym ujmuje się w ten sposób, że filozofia bada istotę rzeczy, czego nie można powiedzieć o naukach szczegółowych. Twierdzenie to bez dodatkowych wyjaśnień może budzić wątpliwości. Czym bowiem jest istota rzeczy? Pierwsze językowe przybliżenie: istotą danej rzeczy jest to, czym dana rzecz jest, to, dzięki czemu dana rzecz jest sobą, a nie inną rzeczą. Ze względu na aspektywność poznania ludzkiego nie można mówić o jakiejś istocie w ogóle, o jakiejś istocie absolutnej danego przedmiotu. Pojęcie istoty trzeba zrelatywizować aspektowo. Trzeba się wyrażać w ten sposób: dana rzecz jest tym a tym z tego a tego względu, z tego a tego punktu widzenia. Punkt widzenia metafizyki jest jednym z wielu. Być może jest to punkt widzenia najważniejszy (z określonego aspektu!), ale bynajmniej nie jedyny. I dlatego — sądzę — również poszczególne nauki niefilozoficzne mogą kusić się o określenie tego, czym dana rzecz jest z ich punktu widzenia. Z tej aspektywności nie płynie bynajmniej relatywizm teoriopoznawczy, tzn. twierdzenie, że to samo zdanie może być zarazem prawdziwe i fałszywe zależnie od tego, kto je wypowiada i w jakich okolicznościach. Musimy tylko umieć uświadamiać sobie poszczególne aspekty poznawcze oraz starać się nie mieszać ich w praktyce badawczej.

Antoni Stępień

[2] Przy tym rozumieniu analizy fenomenologicznej abstrahuję od husserlowskiej koncepcji redukcji transcendentalnej a także doświadczenia ejdetycznego, chodzi mi natomiast o technikę opisu doświadczenia wypracowaną przez fenomenologów.

Seminarium dyskusyjne

Kilkunastu dyskutantów poruszyło szereg kwestii łączących się z charakterem badań i wyników nauk filozoficznych. Między innymi: 1 — kwestionowano konieczność twierdzeń metafizyki z uwagi na to, iż w ich uzasadnianiu odwołujemy się do spostrzeżeń, a więc do poznania zasadniczo powątpiewalnego; 2 — twierdzono, iż przesadne rozróżnianie aspektów jest niezgodne ze współczesną tendencją nauk do współpracy i łączenia się, jest niezgodne z owocnym hasłem jedności nauki; 3 — utrzymywano też, że tomistyczna filozofia bytu podchodzi do badanej rzeczywistości uniwersalnie, bezaspektowo. Prelegent odpowiedział: *ad* 1: dla zabezpieczenia konieczności i przedmiotowości podstawowych twierdzeń metafizyki wystarczy uznać niepowątpiewalne zdanie empiryczne: „istnieją przynajmniej dwa byty różne od siebie i od nicości"; *ad* 2: aspektywność naszego poznania jest istotnie związana z jego strukturą i nie można się jej pozbyć, przeciwnie, można pokazać, w jaki sposób mieszanie aspektów powoduje jałowe spory i pozorne problemy; *ad* 3: metafizyka tomistyczna ma również swój specyficzny aspekt, mianowicie egzystencjalny, dzięki któremu zresztą zajmuje wśród nauk wyjątkowe stanowisko, zarówno zakresem swego przedmiotu (dotyczy całej rzeczywistości) jak i suponowaniem minimum założeń o swym przedmiocie (właściwie tylko tyle, że rzeczywistość jest rzeczywistością). Jeden z dyskutantów podniósł, że nauki przyrodnicze dotyczą nie tylko tego, co faktycznie istnieje, ale i tego, co jest możliwe w obrębie świata realnego; np. tablica Mendelejewa pozwala przewidzieć możliwość istnienia pierwiastków jeszcze nie odkrytych. Odpowiedziano, że nauki szczegółowe mogą rozpatrywać tylko te możliwości, które są wyznaczone w jakiś sposób przez naturę tego, co faktycznie istnieje.

A. S.

ALBERT M. KRĄPIEC O. P.

POZNAWALNOŚĆ BOGA W NAUKACH SZCZEGÓŁOWYCH I W FILOZOFII

Temat odczytu jest zbyt obszerny, by mógł być jakoś minimalnie przedstawiony i dostatecznie uzasadniony. I dlatego chodzi raczej o wskazanie pewnych tylko linii rozwojowych myśli, aniżeli o rozwiązanie samego zagadnienia, które musi się dokonywać w bardzo żmudnych etapach pracy, a na to można sobie pozwolić jedynie w studium osobistym. Proszę więc nie traktować tego wykładu jako jakiegoś dyskursu rozwiązującego problem, ale jako informację, i to chyba z dziedziny metanauki, wskazującej na jakich liniach leży możliwość rozwiązania tytułowego zagadnienia.

1

Gdy mówimy o poznawalności Boga, chodzi nam, rzecz jasna, o poznanie naukowe. Różni się ono od poznania przednaukowego, ale jak? Nie zawsze mamy wypracowane kryterium rozróżniające oba typy poznania. Otóż w każdej dziedzinie nauk mamy inny typ naukowego poznania. I w filozofii mamy również swoisty typ poznania naukowego. Najogólniej jednak (tu ryzykuję może jakąś własną próbę podania kryterium odróżniającego poznanie przednaukowe od poznania naukowego) przez poznanie naukowe *sensu stricto* będziemy rozumieli takie, w którym człowiek nie nabywa wiadomości skądkolwiek, ale w którym sam osobiście dokonuje uzasadnień proporcjonalnych do treści przyjmowanej tezy. Wytłumaczę. Rodzimy się i nabywamy od pierwszych dni naszego życia różne wiadomości. Umysł nasz jest chłonny w stosunku do otaczającego nas świata. Wiadomości nabywamy zarówno w jakimś bardzo prymitywnym doświadczeniu jak i w procesie intelektualnego bogacenia się, w etapach nauki szkolnej, a nawet studiów uniwersyteckich. Wszystko to nie jest jeszcze poznaniem naukowym *sensu stricto*. Jak długo bowiem jesteśmy bierni, jak długo nabywamy tylko wiadomości i nie dokonujemy osobistych uzasadnień; jak

długo czerpiemy i „na wiarę" przyjmujemy od zewnątrz treści poznawcze — tak długo znajdujemy się w stadium poznania przednaukowego. Poznanie naukowe kształtuje się tam, gdzie człowiek osobiście dokonuje uzasadnień dla przyjętej tezy. Uzasadnienia te mają być proporcjonalne w stosunku do danej tezy. Cały więc szereg wyników nauk danego typu może być uważany za poznanie przednaukowe w stosunku do jakiejś innej nauki, w której człowiek dokonuje osobistych uzasadnień. I w tym też sensie możemy posługiwać się w filozofii wynikami nauk szczegółowych, w których sami nie jesteśmy jakoś zaangażowani. Przyjęcie wyników tych nauk — chociażby były one nawet bardzo specjalistyczne, jeśli są tylko przyjęte przez nas do wiadomości — w stosunku do myślenia uzasadnionego, jakiego dokonujemy w filozofii, będzie zespołem poznania przednaukowego. Możemy więc powiedzieć, że filozofia wychodzi z przednaukowych danych, oraz danych historycznych, zwłaszcza historii filozofii. I takie są tylko źródła filozoficznego myślenia.

2

Przyjrzyjmy się teraz pobieżnie rozmaitym rodzajom nauk i starajmy się wyśledzić na ich terenie możliwości poznania Boga.

Jak wiadomo z ogólnej metodologii, nauki dzielą się na formalne i realne. W naukach realnych możemy wyróżnić dwojaki poziom: a — nauk szczegółowych i b — nauk ogólnych, filozofii. I taki podział obejmowałby chyba adekwatnie stan znanego dzisiaj kompleksu nauk. Nauki formalne dotyczą dziedziny logiki i matematyki, która jest prawdopodobnie częścią logiki.

Pytamy, czy w obrębie nauk formalnych, ściślej, czy przy pomocy matematyki możemy w jakimś sensie dojść do poznania Boga? Czy matematyka może nam posłużyć do poznania Boga? Były takie teorie. Starano się zastosować matematyczny rachunek prawdopodobieństwa do sprawy poznania Boga. Teorie takie były ciekawe, ale z różnych powodów bezskuteczne. Tutaj jednak, aby zdać sobie sprawę z samych podstaw niestosowalności nauk formalnych do omawianej materii, musimy się nieco zastanowić nad samą strukturą bytu matematycznego (logicznego), który właśnie jest przedmiotem nauk formalnych. Wiemy, że żadna nauka nie może wyjść poza swój przedmiot. Jeśli zatem określimy strukturę przedmiotu, będziemy od razu mieli odpowiedź, czy w obrębie danej nauki leży możliwość poznania Boga, czy też nie.

Jaki jest przedmiot nauk formalnych? Są nimi konstrukcje myślowe. Nauki formalne zajmują się (mówiąc językiem tradycyjnym) bytami intencjonalnymi i relacjami, jakie się znajdują pośród bytów

intencjonalnych. Byty intencjonalne, struktury myślowe, mimo ich oderwania od konkretu są jakoś pochodne w stosunku do rzeczywistości; nie spadają „z nieba" jak *deus ex machina*; my przy pomocy naszego wysiłku umysłowego je tworzymy. To my przy pomocy tak lub inaczej pojętej abstrakcji dokonujemy ich konstrukcji. I dlatego że dokonaliśmy konstrukcji bytu intencjonalnego i oderwali go jakoś od rzeczywistości, możemy się posłużyć tymże bytem do dokonania odpowiedzialnego poznania rzeczywistości, do dokonania poznania pomiarowego samych konkretów. I rzeczywiście matematyka ma ogromne zastosowanie do poznania rzeczywistości. Ale zastosowanie to opiera się na źródłach pochodzenia matematycznych konstrukcji. W swej jednak strukturze byt matematyczny (byt nauk formalnych) jest oderwany od rzeczywistości, jest czystą konstrukcją myślową.

Jako konstrukcja myślowa nie może służyć za narzędzie poznania Boga. Dlaczego? Dlatego, że Bóg z zasady *a priori* — chociaż jeszcze nie wiemy czy istnieje czy nie — ma być bytem realnym i niematerialnym. Przy pomocy zaś oderwanych konstrukcji nie można nigdy uzasadnić istnienia bytu realnego. Stare powiedzenie brzmi: *De posse ad esse non valet illatio* — „Od stanów możliwych do stanów realnych nie ma przejścia", chyba że się je udowodni. Konstrukcje myślowo-pojęciowe ujmują tylko stronę możliwościową rzeczywistości, a nie stronę istnieniową, realną. Nie znaczy to, aby one nie mogły być zastosowane do badania treści bytów materialnych, których istnienie jest oczywiste, ale skoro w samej strukturze oderwanej konstrukcji nie leży oznaczanie aktualnej rzeczywistości, dlatego w żadnych naukach formalnych posługujących się takimi właśnie konstrukcjami nie leży możliwość uzasadnienia istnienia Boga.

3

Przejdźmy do nauk realnych. Na jakich polach nauk szczegółowych dokonywały się próby uzasadnienia istnienia Boga? Trzy typy nauk były tutaj brane szczególnie pod uwagę a mianowicie: etnologia, historia i nauki przyrodniczo-fizykalne.

A. Przyjrzyjmy się najpierw etnologii, która zajmuje się badaniem kultur ludów pierwotnych. Rozwój etnologii a zwłaszcza metoda porównawczej historii kultur zaznaczyła się od czasów badań F. Graebnera i W. Schmidta i jego uczniów.

Jednym z celów etnologii jest nie tylko badanie kultur pierwotnych ludzi aktualnie istniejących, ale także zapoznanie nas z kulturą religijną ludzkości pierwotnej w epoce kamienia gładzonego,

czy łupanego, a także w bliższych nam epokach spiżu i żelaza. Otóż metoda historii kultur wskazuje, że do dziś dnia istnieją ludy prymitywne kulturalnie, zatrzymane w rozwoju na epoce kultury kamiennej. Z ich wierzeń można wnosić, jaka była religia ludzkości w jej początkowym okresie. Istnieją ludy na bardzo niskim szczeblu rozwoju kultury, np. niektóre szczepy Pigmejów nie umieją jeszcze rozpalić ognia, nie mają żadnych narzędzi kamiennych, żyją owocami i tym, co prymitywnie upolują. Etnologowie wyliczają rozmaite ludy pierwotne o prymitywnym stanie kultury z epoki kamiennej. Są to np. Indianie z Ziemi Ognistej, Buszmeni z Pd. Afryki, Samojedzi, Pigmeje z środkowej Afryki, Filipin, wysp Andaman itp.

Badacze kultur dostrzegli, że właśnie te ludy, znajdujące się w tak bardzo pierwotnym stanie, posiadają wzniosłą koncepcję Boga, i to taką, która do pewnego stopnia pokrywa się z teologicznymi chrześcijańskimi teoriami o naturze Boga. Mają więc pojęcie Boga jednego, transcendentnego, stworzyciela świata, Boga, który jest ojcem ludzkości. Schmidt w swej znanej, obszernej pracy *Ursprung der Gottesidee* („Powstanie idei Boga") postawił teorię, która w jego szkole się przyjęła, że nie ma wstępującej ewolucji pojęcia bóstwa, że pojęcie to wśród ludzkości nie rozwija się od jakichś form animizmu, magizmu, politeizmu do monoteizmu, ale odwrotnie, pierwotną i podstawową ideą Boga, którą przeżywała praludzkość, jest właśnie monoteizm, że wszystkie inne „izmy", jak animizmy, magizmy, fetyszyzmy, są tylko pewnym zwyrodnieniem pierwotnej religii monoteistycznej. I to właściwie — zdaniem Koppersa — jest już jakimś chyba naukowym pewnikiem w ramach religiologii. Równocześnie zwraca się uwagę na to, że ludzkość cała, współcześnie moralnie wzięta, jest również religijna, gdyż wyznaje wiarę w bóstwo. Wiara ta wprawdzie różnie wygląda, ale mimo wszystko można powiedzieć, że cała ludzkość uznaje bóstwo.

Jeśli sprawy tak się mają, apologeci i niektórzy filozofowie uważają, że ludzkość cała, moralnie wzięta, uznając bóstwo dostarcza dowodu na to, że bóstwo istnieje. Dlaczego? Dlatego, że negacja istnienia bóstwa pociągnęłaby za sobą twierdzenie o jakiejś zasadniczej indolencji ludzkości, o jakimś zasadniczym błędzie w teoretycznym rozumowaniu.

Zwracano wprawdzie uwagę na fakt różnych teorii powszechnie uznawanych przez ludzkość w różnych epokach — a wierzenia takie bywały jawnie błędne, jak np. geocentryzm w astronomii. Wierzono, że świat jest tym ośrodkiem nieruchomym, wokół którego się wszystko kręci w kosmosie, a jednak taka teoria okazała się mylna. Czyż sprawa wierzeń w bóstwo nie może się okazać również mylną? Odpowiadają zwolennicy tego argumentu, że przytoczony

zarzut jest tylko porównaniem a nie równaniem. Teoria bowiem geocentryzmu jest teorią nie czysto racjonalną, lecz zrodzoną z interpretacji naiwnych danych zmysłowych — (człowiek wstając rano widzi, że słońce wschodzi „z lewej strony, a zachodzi po prawej") — które naiwnie uogólniając dochodzi się do równie naiwnego wniosku o geocentryzmie. Natomiast pojęcie Boga nie wynikło z interpretacji jakichś danych zmysłowych naiwnie i wprost uogólnionych, ale jest produktem czysto intelektualnych funkcji. Jest wynikiem myślenia jako funkcji specyficznie ludzkiej i dlatego nie ma porównania wiary w Boga z naiwną „wiarą" o wędrowaniu słońca ponad ziemią.

A zatem, gdyby cała ludzkość, moralnie wzięta, uznając Bóstwo myliła się, to również należałoby przyjąć zasadniczy błąd i skrzywienie w naturze ludzkiej. Tymczasem okazuje się, że to właśnie zazasadniczo błędne (w takiej supozycji) myślenie, zastosowane gdzie indziej daje rezultaty w postaci rozwoju nauki, rozwoju techniki itd. Okazuje się zatem, że myślenie nie jest „błędne" i skrzywione zasadniczo, przeciwnie — jest zasadniczo normalne. Wobec tego nie ma racji, aby tę normalność negować również w zastosowaniu do poznania istnienia Boga. Zatem Bóg jest. Jaką ma wartość tego rodzaju argument z etnologii dla nas, dla filozofów?

Maritain w swojej pracy *Approche de Dieu* („Zbliżanie się do Boga") zwrócił uwagę na możliwość jakiegoś spontanicznego dostrzeżenia istnienia Boga. To dostrzeżenie płynęłoby stąd, że człowiek sam od wewnątrz przeżywa swoją przygodność. Nieustannie dostrzega, że upływa mu życie, że wszystko przemija, że przeszłość przechodzi w przyszłość; przeszłości już nie ma, przyszłości jeszcze nie ma, jest „teraz", chwiejne, kruche, my przeżywając „teraz" znajdujemy się w punkcie załamania się przeszłości w przyszłość, balansujemy jak akrobata, chwytając każdy moment istnienia i w ten sposób przedłużamy nasze życie. Dostrzegamy więc „byt" zmieszany z „niebytem". Powiedzenie to jest nieco poetyckie, ale wiemy o co chodzi. Mając na uwadze że ludzkość i każdy człowiek od wewnątrz dostrzega kruchość istnienia, przeżywa lęk przed śmiercią, przed niebytem; dostrzega przez to znikomość bytu. Takie przeżycie spontanicznie naprowadza mu myśl, że istnieje pełnia bytu, że istnieje byt nie kruchy, byt nie przygodny, byt konieczny jako racja bytowości kruchej i przemiennej. Nie wszystko bowiem może być tylko zmienne, przygodne. Tylko konieczność bytowa może wytłumaczyć bytowość kruchą.

Jest to intuicyjne wyczucie, dostrzeżenie jeszcze nie całkiem racjonalnie uzasadnione, istnienia Absolutu w świetle przeżycia kruchości swego istnienia a także istnienia przemijających bytów. Jeśli

sprawy tak się mają, to tego rodzaju teorię spontanicznego przednaukowego dojrzenia zupełnie dobrze można zastosować do etnologii, do faktu powszechnej religijności. Każdy człowiek, jeśli już jest taka jego struktura, przeżywa spontanicznie przeczucie istnienia Boga i każdy człowiek spontanicznie szuka bóstwa jako realnego uzasadnienia, dlaczego coś tak kruche, jak on sam i otaczające go rzeczy, raczej jest aniżeli nie jest.

I tylko tyle w oczach filozofa pozostałoby z powszechnego przeświadczenia ludzkości o istnieniu Boga. Fakt bowiem powszechności tego przeświadczenia w swojej strukturze formalnej nie wnosi nic nowego do struktury poszczególnego przeżycia człowieka. A więc spontaniczne przeżywanie Boga przez ludzkość i argumentowanie etnologii powszechnością tego przeżycia już niczego nowego nie dodaje w nauce do struktury poszczególnego przeżycia.

Jeśli bowiem mamy jedną brzozę, drugą, dziesiątą i cały las brzóz, to las złożony z brzóz nie utworzy jeszcze jednego dębu. A więc jeśli poszczególny człowiek przeżywa istnienie Boga w sposób przednaukowy, spontaniczny, podobnie jak przeżywa drugi, setny itd. — i jeśli jest u wszystkich ludzi taka sama struktura przeżycia — to suma tych przeżyć nie da czegoś więcej, aniżeli analiza poszczególnego aktu tego przekonania u każdego człowieka. Dlatego w filozofii mając na względzie formalny punkt widzenia nie możemy etnologicznego argumentu uważać za niepowątpiewalny dowód na istnienie Boga. Przekonanie powszechne ludzkości może być tylko argumentem i tylko pewną bazą, którą bierzemy pod uwagę i filozoficzną analizę. Religijność może być bazą, skąd się rodzi „niepokój", który trzeba już filozoficznymi metodami rozwiązać, ale samo przeżycie, jako takie, chociażby było powszechne, w swojej strukturze formalnej nie wnosi nic nowego do struktury dowodu; nie staje się ono niepowątpiewalnym dowodem. Jest pewnym przeżyciem, które każe człowiekowi szukać racji i ostatecznych rozwiązań, a to może się dokonywać tylko na terenie filozofii.

B. Uczeń Schmidta, W. Koppers, w pracy *Der Urmensch und sein Weltbild* („Praczłowiek i jego obraz świata") zwrócił uwagę na jeden ciekawy szczegół w życiu ludzkości. Badając przez wiele lat szczepy ludów pierwotnych, rozsianych w różnych punktach naszego globu, zwrócił uwagę, że — mówiąc językiem laickim — istnieje „mit" o raju. I ten mit jest powszechny u ludów pierwotnych, zarówno wśród szczepów Indian Ziemi Ognistej czy ludów Afryki, czy Indii i Australii. Dostrzega, że ten właśnie mit o raju składa się z trzech charakterystycznych elementów, mianowicie: przekonanie o szczęściu pierwotnej ludzkości (pierwszy wiek był złoty), drugi

to przeświadczenie o jakimś upadku, grzechu, moralnej przewinie; i trzeci to pozbawienie człowieka pierwotnego stanu szczęścia. Koppers formułuje na tym tle pewien argument. Twierdzi, że historyk musi się liczyć z tego rodzaju mitem, który istnieje wśród ludów pierwotnych w najprzeróżniejszych miejscach kuli ziemskiej. Uważa, że jest wykluczony wpływ jednego szczepu pierwotnego na drugi, bo nie było żadnej możliwości porozumienia się. Ludy te nie miały ze sobą żadnego kontaktu, a mimo to istnieje wspólne, charakterystyczne przekonanie o pierwotnym szczęściu ludzkości.

Koppers zwraca przy tym uwagę, że historyk nie jest zależny od jakiegokolwiek objawienia. Ale musi zadać sobie pytanie: jakie jest źródło tego rodzaju mitu? I po długich rozważaniach (w zaanonsowanym dziele) i dyskusjach z ewentualnymi zarzutami dochodzi do przekonania, że jedynym wytłumaczeniem jest przyjęcie jakiegoś pierwotnego raju. Inaczej — zdaniem jego — nie da się wytłumaczyć faktu powszechnego, zgodnego przekonania o raju i upadku. Wobec tego formuje argument taki: jeśli istniał pierwotny raj, to człowiek miał jakieś wielkie i doświadczalne przeżycie bóstwa. I to właśnie doświadczalne przeżycie bóstwa wraziło się tak mocno w psychikę pierwotnego człowieka jako najważniejsze jego życiowe doświadczenie, jako najważniejszy depozyt życiowy, że ten właśnie depozyt przekazywał i przekazuje swoim dzieciom aż do naszych czasów mimo tylu dziesiątek tysięcy pokoleń ludzkich.

Jak my w filozofii możemy się zapatrywać na taki argument? Niezależnie od tego, czy teoria jest prawdziwa czy nie (niech się o to martwią historycy), musimy zwrócić uwagę na jeden zasadniczy element — właśnie na doświadczalne przeżycie bóstwa. Tu dostrzegamy punkt i element mętny dla nas filozofów. Co to bowiem znaczy „doświadczalne przeżycie" bóstwa w raju? My w filozofii nie wiemy, co to może oznaczać. Czy to jest jakieś przeżycie zmysłowe? Wówczas neguje się możliwość zmysłowej percepcji Boga. Bóstwo jest transcendentne i akt zmysłowy nie może bóstwa przeżyć. Jeśli zaś to przeżycie doświadczalne dokonuje w sposób nie zmysłowy i nie intelektualny wyżej opisany, ale jakiś nadprzyrodzony, to w filozofii nie wiemy, co to jest. Dlatego z punktu widzenia filozoficznego nie może to być jakimś argumentem, gdyż takie doświadczalne przeżycia bóstwa nie jest dla nas zrozumiałe, a ponadto nie jest zrozumiałe przekazywanie wewnętrznych przeżyć przedmiotu niewysłowionego. Zdaje się, że i historycy niezbyt by się opowiadali za tego rodzaju metodą badań historycznych.

C. Niektórzy filozofowie, filozofujący fizycy i apologeci zwracają uwagę na pewne fakty i teorie nauk przyrodniczych i fizykalnych. Zwłaszcza zagadnienie entropii budzi szczególne zainteresowanie (zagadnienia bowiem celowości i życia, wyrosłe z nauk przyrodniczych, ostatecznie otrzymują interpretację filozoficzną). Nie mam zamiaru na tym miejscu wchodzić w szczegóły i będę mówił skrótami, ujmując tylko istotne sprawy teorii entropii, interpretowanej na użytek apologetyczny.

Prawdopodobnie wszelka energia, znajdująca się w świecie jako układzie zamkniętym, zamienia się w ciepło. Różnice cieplne dążą do wyrównania się. Praca zaś jest tylko wówczas możliwa, gdy istnieje różnica temperatur. Otóż do dziś jeszcze istnieje różnica temperatur. Więc argumentuje się: gdyby świat był odwieczny, już dawno wszelka energia zamieniłaby się w ciepło i już dawno wszelkie ciepło wyrównałoby się, a przez to już dawno wszelka praca ustałaby, już dawno nie byłoby żadnego życia. Tymczasem życie istnieje, istnieje praca w świecie. Wobec tego świat nie jest odwieczny, ale ma swój czasowy początek. A jeśli ma początek, to skąd powstał? Istnieje przyczynowe zapoczątkowanie świata, istnieje Bóg początkodawca.

Drugi argument jest zaczerpnięty z teorii fizykalnej o rozszerzaniu się świata. Zjawisko Dopplera dotyczy zmian widma przedmiotu świecącego się, znajdującego się w ruchu.

Jeżeli przedmiot świecący przybliża się do obserwatora, zauważamy przesuwanie się w widmie prążków ku fioletowi. Jeśli prążki przesuwają się ku czerwieni wówczas mamy zjawisko oddalania się od nas świecącego ciała. Im szybsze jest oddalanie się świecącego ciała tym bardziej prążki widma przesuwają się ku czerwieni. Na tle tego zjawiska zauważamy gwałtowne oddalanie się mgławic, a przez to gwałtowne rozszerzanie się wszechświata. Skoro cały świat „pęcznieje" i „rozrasta się", to jest początek owego pęcznienia. Wówczas taki obraz świata przypomina inne ujęcie, już czysto filozoficzne, które w języku wyobrażeniowym przedstawił Bergson.

Świat jest pewną racą, granatem, który po wybuchu rozlatuje się w różnych kierunkach. Pierwotnie istniał stan skupiska jakiejś materii, „ciężkiej" materii, która eksplodując rozprysła się. W tej chwili jesteśmy w stanie jakiegoś przestrzennego formowania się świata. Jeśli sprawy tak się mają — to świat ma początek. Powstaje, pytanie, kto dokonał wielkiego „wybuchu" świata? Tutaj dostrzegają niektórzy filozofujący fizycy miejsce ingerencji siły wyższej, od zewnątrz; tutaj rodzi się problem ustawienia bóstwa. Czy tego rodzaju myślenie jest rzeczywiście argumentem na istnienie Boga? Można to uznać za argument, ale za dowód chyba nie. Dlaczego?

Zauważmy najpierw, że teoria entropii suponuje szereg założeń. Przede wszystkim trzeba przyjąć, że świat jest systemem zamkniętym. Gdyby bowiem świat nie był systemem zamkniętym, to istnieje możliwość ingerowania sił od zewnątrz i teoria ta nieobowiązywałaby. Następnie choćbyśmy przyjęli tezę, że świat jest systemem zamkniętym, to i tak można zapytać, czego się dowodzi przy pomocy takich fizykalnych teorii? — Dowodzi się (jeśli się dowodzi) istnienia jakiejś siły zewnętrznej w stosunku do świata. Ale czy ta siła jest Bogiem? Nie. Tego „dowody" nie mogą wykazać.

Jeśliby fizykalne teorie czegoś dowodziły, dowodziłyby istnienia jakiejś proporcjonalnej, również materialnej siły. W każdym razie nie byłoby to chyba bóstwo. Albo przynajmniej my wiedzielibyśmy, czy to jest bóstwo.

Ten sam wydźwięk przedstawia zagadnienie rozszerzania się świata. Kto spowodował „wybuch" świata? Czy koniecznie Bóstwo? W historii filozofii znamy teorie cykliczności świata. Świat w dużych odcinkach czasu zapala się, dochodzi do rozwoju, gaśnie i na nowo się zapala. Jest pewien cykl konieczny rozwoju świata. Zatem i teoria rozszerzania się świata nie może być dowodem na istnienie Bóstwa.

Zresztą najogólniejsze dane metodologiczne nie pozwalają przejść z operowania pojęciem bytu fizykalnego, mierzalnego, materialnego do bytu transcendentnego duchowego, do Bytu-Osoby. W innym bowiem porządku znajduje się Bóstwo, a w innym zjawiska materialne przyrody. Operując pojęciem bytu fizykalnego nie można udowodnić istnienia Bóstwa.

Kończąc uwagi na temat możliwości uzasadnienia istnienia Boga w ramach nauk szczegółowych dostrzegamy, że nie ma możliwości uzasadnienia istnienia Bóstwa przez te nauki. Dlaczego? Dlatego że w obrębie tych nauk nie mieści się możliwość dokonania takiego dzieła. Przedmiot nauk szczegółowych jest tylko określonym wycinkiem badanego świata. Metoda zaś nauk szczegółowych jest dostosowana do przedmiotu, jest doń proporcjonalna. W naukach szczegółowych badamy bezpośrednie związki pomiędzy faktami, badamy bezpośrednie przyczyny danych zjawisk, czy danych faktów. Jak długo znajdujemy się w obrębie wycinka rzeczywistości, jak długo stosujemy metodę naświetlania faktów poprzez związki znajdujące się w obrębie świata — nie będziemy sięgali „poza" świat. I tu leży powód zasadniczy, dla którego żadna z nauk szczegółowych nie ma możności udowodnić istnienia Boga. Ale tym samym nie ma także możności negować istnienia Boga. Zdania bowiem afirmatywne zawsze stoją u podstaw zdań negatywnych. Nie można dokonać negacji w stosunku

do istnienia jakiegoś przedmiotu, jeśli równocześnie nie ma możności dokonania aktu afirmacji istnienia tego przedmiotu.

4

A. Tylko filozofia, która nie zajmuje się wycinkiem jakiejś rzeczywistości, ale tłumaczy całą rzeczywistość, wszystko, co jest i co nazywa się bytem, może skutecznie wyjaśnić problem istnienia Boga. Metoda filozofii jest dostosowana do jej przedmiotu ogarniającego całą rzeczywistość. Tutaj żadne doświadczenie zmysłowe, żadne aparaty wyostrzające poznanie nie pomogą; tu może pomóc tylko rozum w swoich pierwszych naczelnych prawach bytu i myślenia. Pierwszymi naczelnymi prawami bytu i myślenia są, jak wiemy, zasada tożsamości, niesprzeczności, racji bytu, występującej w postaci przyczynowości celowości itd. Przy pomocy tych pierwszych (absolutnie pierwszych w metasystemie) zasad, które leżą zresztą u podstaw każdej innej nauki — bo nie ma nauki realnej, która by mogła sobie pozwolić na ich niestosowanie, aczkolwiek sobie często nie zdajemy z tego sprawy — badamy filozoficznie rzeczywistość. Zresztą i przyrodnik, i fizyk posługuje się tymi zasadami — i jeszcze czymś więcej, bo narzędziem zbudowanym w oparciu o te właśnie zasady. Naturalnie trzeba jeszcze wierzyć, że narzędzia te zostały starannie wykonane. Ile wiary trzeba włożyć fizykowi w samo narzędzie? Mikroskop czy teleskop, czy mózg elektronowy został pomyślany, zbudowany i funkcjonuje w oparciu o pierwsze prawa myśli. Nie można tych wszystkich narzędzi oderwać od pierwszych zasad. Gdyby się oderwało aparat od którejkolwiek z zasad, to narzędzie poznania nie byłoby żadnym narzędziem.

Otóż my w filozofii abstrahujemy od wszelkich narzędzi, a posługujemy się tymi pierwszymi zasadami i tylko nimi. Przy ich pomocy możemy tłumaczyć całą rzeczywistość. One są jedynie proporcjonalne do tłumaczenia całości bytu i przy ich pomocy możemy stwierdzić istnienie Bytu Transcendentnego w stosunku do bytu przygodnego.

Ale w problematyce poznawalności istnienia Boga historia filozofii ma też wiele do powiedzenia. Chyba nigdy nie będzie za wiele, gdy przypomnimy słuszną uwagę profesora uniwersytetu w Mediolanie, Olgiatiego, że historia filozofii zna wielkie trzy koncepcje filozofii. Pierwsza koncepcja — to filozofia bytu. Ona istniała od początku europejskiej myśli filozoficznej aż do Kartezjusza. Druga koncepcja — to filozofia idei; trzecia — to filozofia jaźni.

Jeżeli te trzy nurty myśli filozoficznej nie są jakimiś tylko nieudałymi hipotezami, to stanowią one realne badania rzeczywistości. Gdy przyjmiemy te założenia, które wystąpiły w różnych systemach, należących do poszczególnych nurtów filozofii, to dostrzeżemy, że systemy te doszły do rzeczywistych rezultatów poznawczych. I nie możemy pogardzać takimi osiągnięciami, gdyż one przyczyniają się do zrozumienia świata. Systemy te nie są cmentarzyskiem myśli. One jednak są przejawami realnego życia myśli.

B. Zapytajmy, gdzie będzie leżała możliwość udowodnienia istnienia Boga? Które z tych kierunków filozofii dostarczą terenu dla problematyki dowodzenia istnienia Boga? Czy w filozofii idei, np. u Kartezjusza i w systemach pochodnych od Kartezjusza, jak empiryzm angielski, wystąpi realna problematyka? Otóż nie. W filozofii idei albo się ma ideę Boga, albo się jej nie ma. Kartezjusz wyraźnie twierdził, że jedną z pierwszych idei jest właśnie idea Boga. Mamy tą ideę Boga wrodzoną i nie trzeba jej udowadniać. Jest ona jedną z pierwszych intuicji naszego umysłu, jest pierwszą ideą. A więc nie ma możliwości dowodzenia istnienia idei Boga, bo albo się tę ideę posiada, albo się jej nie posiada — i koniec.

Na terenie filozofii jaźni — Kanta — również nie ma możliwości dowodzenia istnienia Boga.

Zwróćmy uwagę, jak Kant pojął przedmiot filozofii. O co głównie chodziło Kantowi? Chodziło mu o to, by krytycznie zbadać strukturę przedmiotu, by ustalić co nam jest dane *a priori*, a co do jaźni poznającej wnosi „rzeczywistość". I dopiero synteza tych dwóch elementów: danych apriorycznych i tego, co jest nam narzucone od strony rzeczywistości, da nam rozumienie przedmiotu. Kant, jak wiemy, twierdził, że rzeczywistość sama w sobie jest niepoznawalna, to co do nas „przychodzi jest chaotyczne, ale my *a priori* mamy cały rynsztunek, umożliwiający konieczne poznanie w postaci kategorii apriorycznych. Każdy z nas jest tak zbudowany, że w zależności, w którą z kategorii umieści przychodzący „od zewnątrz" materiał, otrzyma poznanie nacechowane odpowiednią treścią. Jeśli następujące po sobie zdarzenie umieścimy w kategorię przyczynowości, otrzymamy poznanie przyczynowe; jeśli zjawiska wtłoczymy w kategorię substancji — otrzymamy poznanie nacechowane treścią kategorii substancji. Struktura przedmiotu poznania jest syntezą apriorycznych i koniecznych form oraz doświadczalnych irracjonalnych elementów.

Jeśli jest taka struktura przedmiotu, pytamy: czy na terenie takiego nurtu leży możliwość dowodzenia Boga? Nie. Dlaczego? Bo to wszystko, co jest racjonalne, jest aprioryczne, to od „nas" pocho-

dzi. To my tylko tak myślimy; to my myślimy przyczynowo; to my myślimy substancjalnie. A rzecz sama w sobie? Ona sama w sobie jest niepoznawalna. Taka, jaka do nas przychodzi, przychodzi w stanie chaotycznym. Dlatego nie ma możliwości dowodzenia istnienia Boga na terenie filozofii. Można tylko przyjąć jakieś życzenie, absolutne życzenie: by ludzkie życie nie było bez sensu; by zachować moralność trzeba koniecznie się zgodzić na istnienie Boga; ale jego istnienia się nie udowodni, bo nie ma możliwości realnego dowodu. Dowodzenia są tylko naszymi sposobami myślenia. Nie ma obiektywnej przyczynowości, jest tylko prawo myślenia przyczynowego. Aby to zrozumieć wystarczy sobie zdać sprawę ze struktury przedmiotu. Na tych więc nurtach filozoficznego myślenia nie będzie możliwości stwierdzenia istnienia Boga.

C. Zwróćmy wreszcie uwagę na filozofię bytu. Tu chciałbym tylko wskazać linie zasadnicze i rozgraniczenia podstawowe, gdyż trud dowodowy trzeba samemu przeżyć. W filozofii bytu zauważamy dwie wielkie tendencje poznawcze. Istnieje kierunek monizmu i kierunek pluralizmu. W zależności od tego, jak się pojmie byt, jak się pojmie rzeczywistość — taki otrzymamy kierunek filozofii. Jeśli rzeczywistość się pojmie jako absolutną bytowość samą w sobie niezłożoną, jeśli byt-rzeczywistość jest sam w sobie nieskażony żadnym złożeniem, to obojętne, czym ta rzeczywistość będzie; czy będzie to duch, który jest duszą świata i zarazem źródłem jego emanacji, czy to będzie materia, która się ewoluuje i dochodzi aż do „rozrzedzenia" w postaci świadomości; czy *vice versa* duch dochodzi do „kondensacji" w postaci materii; obojętne, jeśli świat jest monistyczny (podstawą rzeczywistości jest właśnie byt niezłożony) — to w takiej filozofii nie ma nawet miejsca na postawienie problemu istnienia Boga. Wówczas bowiem „bóstwem" jest właśnie ten praelement świata, jest ta jakaś grecka *arche* świata, prazasada, z której wszystko jest złożone i której wszystko jest tylko przejawem lub nadzjawiskiem. Wtedy jest możliwy tylko jakiś panteizm. Panteizm w koncepcjach monistycznych spirytualistycznych głosi, że zasada świata jest jakimś duchem, który tylko jeden istnieje jako substancja; w koncepcjach monistycznych materialistycznych prazasadą świata jest sama materia, która po wielu, wielu ewolucjach dochodzi do uświadomienia się — w postaci człowieka.

W każdym razie w jakichkolwiek systemach monistycznych — obojętne czy są to systemy materialistyczne, czy spirytualistyczne — nie ma możliwości postawienia problemu istnienia Boga. Tam jest tylko możliwość panteizmu tak czy inaczej rozumianego.

Natomiast jeśli się przyjmie z racji uzasadnionych (nie będę podawał żadnych argumentów, tylko wskażę, gdzie leży problem, gdyż wykład jest z zakresu metateorii teodycei) gdzie indziej w sposób konieczny, że rzeczywistość, że byt w swej wewnętrznej strukturze jest złożony z niesprowadzalnych ostatecznie do siebie elementów — to wówczas świat jest pluralistyczny. Pluralizm bytowy jest konieczną konsekwencją wewnętrznego złożenia bytu. Gdyby byt nie był złożony, gdyby był w filozoficznym rozumieniu jakoś jednoznaczny, wówczas chociażby się było najlepszym teologiem, to i tak będzie się stać na źródłach i na liniach panteistycznych, bo na liniach monistycznych. Chociażby się od tego odcinało wszelkimi danymi objawieniami (były takie systemy w historii filozofii chrześcijańskiej, które przyjmowały jednoznaczność bytową) — zawsze jednak podstawy myślenia będą orientowały na monizm.

Jeśli jednak dojrzy się, że byt jest w swojej strukturze złożony, wówczas dopiero powstaje problem, jaka jest (ostateczna) racja tego złożenia? Jeśli w każdej dostrzeżonej rzeczy okazuje się złożenie z elementów heterogenicznych, z elementów do siebie niesprowadzalnych, to złożenie takie domaga się jako racji ostatecznej istnienia bytu niezłożonego. Zresztą zawsze się w filozofii dojdzie do bytu-absolutu, albo apriorycznie przyjmując, że tym absolutem jest element, który tworzy całą rzeczywistość (panteizm, monizm), albo tym absolutem będzie BYT transcendentny w stosunku do świata przygodnego i pluralistycznego, takiego jakim go widzimy.

I właśnie poprzez analizę złożenia w bycie istnienia i istoty — dochodzimy do stwierdzenia istnienia Bytu Koniecznego. Może to stwierdzenie dla niefachowców jest nieefektowne, ale jest ono niechybne, jest konieczne, i to tak dalece, że raczej (przy przyjęciu realnego złożenia bytowego) należałoby zanegować istnienie świata, aniżeli zanegować istnienie Bytu Koniecznego, jako jedynej racji bytu — takiego świata. To, że Bóg istnieje, jest konieczną konsekwencją, dojrzaną przez nas w filozoficznym tłumaczeniu świata, takiego, jakim go widzimy.

Kończąc już przegląd ogólny tych dróg, na których można postawić problem poznawalności istnienia Boga, dostrzegamy, że istnieją w świecie nas otaczającym, świecie filozoficznie zainterpretowanym pluralistycznie (interpretacja taka nie jest czymś dowolnym!) realne i konieczne podstawy koniecznej dowodliwości istnienia Boga.

Zwróćmy jednak uwagę na to, czegośmy dokonali dowodząc istnienia Boga. Czy wskazaliśmy wprost na istnienie Boga? Nie.

Św. Tomasz nawet zwraca uwagę [1], że nie jest możliwe wskazanie wprost na Istnienie Boga. To, cośmy udowodnili (co zresztą występuje w każdym dowodzie), to tylko prawdziwość zdania o istnieniu Boga. Nie można wskazać na Istnienie Boga, albowiem wówczas nastałby jakiś ontologizm poznawczy. Wówczas cały trud dowodzenia byłby niepotrzebny. Bóg w swej Istocie i w swym Istnieniu jest zakryty. My analizując układ rzeczy przygodnych, dochodzimy w wyniku analizy (ściślej mówiąc w wyniku filozoficznej redukcji) do urobienia sobie sądu, że istnieje Bóg i do dostrzeżenia prawdziwości takiego sądu, albowiem w przeciwnym wypadku (nieistnienia Boga) należałoby przyjąć również nieistnienie rzeczy. Jeśli bowiem rzeczy przygodne nie mają racji bytu w sobie i nie miałyby go poza sobą w takim istniejącym realnym bycie, który już jest pełnią bytową i ma rację bytowości wszelkiej w sobie (jest bytem ze swej istoty) — to należałoby przyjąć nieistnienie rzeczy.

Taki zabieg poznawczy jest może czymś bardzo skromnym, ale zarazem jest czymś bardzo wielkim i stanowi w filozoficznym tłumaczeniu świata kres ludzkich dociekań.

Albert M. Krąpiec, O. P.

Seminarium dyskusyjne

Wśród licznych wystąpień szczególnie dużo wniosły do dyskusji wypowiedzi ks. prof. Stanisława Kamińskiego, kierownika Katedry Metodologii na Wydziale Filozofii KUL. Największą ilość głosów poświęcono na omówienie dwu zagadnień:

1. zagadnienia metodologicznego, mianowicie sposobu dowodzenia, że Bóg istnieje;

2. argumentów na istnienie Boga opartych na badaniach etnologicznych.

1. Precyzując różnicę, jaka zachodzi między dowodem i argumentem, określono, że dowód różni się od argumentu stopniem ścisłości i pe-

[1] Normalnie nie cytuję tu żadnej literatury, gdyż artykuł ten jest wykładem uchwyconym na taśmę magnetofonową, ale tutaj, w wyniku powstałych nieporozumień zacytuję oryginał tekstu św. Tomasza: *esse dupliciter dicitur: uno modo significat actum essendi; alio modo significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit coniungens praedicatum subiecto. Primo igitur modo accipiendo esse, non possumus scire esse Dei, sicut nec eius essentiam: sed solum secundo modo. Scimus enim quod haec propositio quam formamus de Deo, cum dicimus DEUS EST, vera est. Et hoc scimus ex eius effectibus, ut supra dictum est. I q. 3 a. 4 ad 2.* Por. też komentatorów do tego miejsca.

wności. O ile argument ma wartość prawdopodobną, o tyle dowodowi przysługuje nieobalalność: doprowadza on do niezbitego uzasadnienia danego zdania. Tego rodzaju rozróżnienie między pojęciem dowodu i argumentu nie zawsze jednak jest przestrzegane, często bowiem mówi się o dowodzie probabilistycznym (o wartości prawdopodobnej), z drugiej zaś strony o argumentach prowadzących do uzasadnień nieobalalnych. W wypadku dowodzenia istnienia Boga udowodnione ma być w sposób niezbity zdanie konieczne „Bóg istnieje".

W związku z wygłoszoną w referacie tezą, że w metafizyce dowodzi się prawdziwości zdania „Bóg istnieje", wysunięto problem, czy dowodząc prawdziwości powyższego zdania dowodzi się tym samym istnienia desygnatu tego zdania. W toku dyskusji podkreślono, że w filozofii Boga, tak jak w innych naukach, dowodzi się prawdziwości zdań, jednakże są to zdania o charakterze rzeczowym. Istnienia Boga dowodzi się, poszukując racji istnienia rzeczywistości, wychodząc z analizy konkretów bytowych. Tak skonstruowany dowód wykazuje, że rzeczywistość jest wówczas racjonalnie wytłumaczona, gdy uzna się jej przyczynową zależność od Boga jako samoistnej Przyczyny Pierwszej.

W referowanym problemie zauważono również, że w tłumaczeniu rzeczywistości, które doprowadza do sformułowania zdania „Bóg istnieje", występować muszą zdania rzeczowe, konieczne i odnoszące się do całej rzeczywistości. Takie zaś zdania są tylko w metafizyce. Wobec tego problematyka rozumowego poznania Boga należy wyłącznie do metafizyki.

2. W związku z dowodem na istnienie Boga, opartym o dane etnologiczne, podkreślono, że jeśli w zagadnieniu pochodzenia religii zakłada się apriorycznie, że istniał człowiek kulturalny a nie było religii, to wówczas zagadnienie tak postawione nie posiada charakteru naukowego. Podniesiono również, że z pozycji etnologii nie można mówić o pierwotnym stanie ludzkości, ponieważ na podstawie dostępnych nam danych niemożliwe jest naukowe określenie charakteru tego stanu. W rezultacie dyskusji ustalono, że dane, których dostarcza etnologia, są zbyt ubogie, by mogły stanowić podstawę dla interpretacji filozoficznej oraz dla wnioskowania o istnieniu Boga.

3. Poza powyższymi, poruszano m. in. następujące zagadnienia: tradycjonalizm Koppersa, problem Boga w nauce o akcie i możności, pluralizm systemów filozoficznych, stosunek struktury myślowej o Bogu do uznania (przeświadczenia), że Bóg faktycznie istnieje.

Protokółowała:
Grażyna Rosińska

Ks. BOHDAN BEJZE

ZASADA ANALOGII W POZNAWANIU BOGA

Wykład niniejszy ma być jedynie popularnym szkicem jednego z najdonioślejszych problemów metafizyki — z uwagi na realizowanie jej celu i jednego także z najbardziej aktualnych ale i trudnych problemów filozoficznych w ogóle. Metafizyka ma na celu tłumaczenie rzeczywistości w świetle jej ostatecznych przyczyn. Otóż poznanie Ostatecznej Przyczyny, która całą rzeczywistość powołała do istnienia, czyli poznanie Boga dokonać się może jedynie przy pomocy analogii. Gdybyśmy w filozoficznej teorii rzeczywistości przyjęli pogląd, że byty są wieloznaczne i gdybyśmy w następstwie tego poglądu stosowali w metafizyce pojęcia i terminy bądź jednoznaczne, bądź wieloznaczne — wówczas, i w jednym i w drugim wypadku nie mogłoby być mowy o poznaniu Boga. Nie wchodząc w szczegóły, spróbujmy — w najważniejszych tylko liniach — scharakteryzować wieloznaczność i jednoznaczność przede wszystkim przez funkcję oznaczania, a więc przez określenie stosunku zachodzącego między terminami a ich desygnatem (przedmiotem, do którego terminy się odnoszą).

O wieloznaczności mówimy wówczas, gdy jeden i ten sam termin odnosi się do różnych desygnatów. Za przykład może posłużyć termin „zamek", odnosi się on zarówno do przyrządu w drzwiach, jak i do starego, warownego gmachu. Jasne jest, że w każdym z tych wypadków znaczenie tego samego terminu jest zupełnie różne; wyraża on różne pojęcia. Wręcz odwrotna sytuacja zachodzi w jednoznaczności, gdzie terminy, nawet różnokształtne, posiadają jeden i ten sam desygnat. Przykładowo biorąc, jednoznaczność ma miejsce wówczas gdy używamy terminów „człowiek" i „zwierzę rozumne". Znaczenie obu tych terminów, czyli pojęcie, które wyrażają, jest identyczne.

Posługiwanie się wieloznacznością, w sensie wyżej nakreślonym, prowadzi na terenie metafizycznej problematyki Boga do całkowi-

tego agnostycyzmu. Stosowanie zaś pojęć jednoznacznych, przy których pomocy orzekalibyśmy o Bogu cechy bytów stworzonych, wiedzie w prostej linii do błędów antropomorfizmu. Jedynie analogia, będąc czymś pośrednim między wieloznacznością i jednoznacznością, umożliwia takie poznanie Boga, które oparte jest na filozoficznym tłumaczeniu bytów stworzonych, i w którym ujmujemy Boga jako byt transcendentny.

Tyle o doniosłości naszego zagadnienia ze względu na zadanie metafizyki, która tłumaczy rzeczywistość przez uznanie istnienia jej Pierwszej Przyczyny. Jak już wspomniano, jest to także zagadnienie trudne. Przede wszystkim dlatego, że jego poprawne rozwiązanie zależne jest od wypracowania poprawnej teorii analogii. A ta z kolei zależy od właściwego rozumienia struktury rzeczywistości, od poprawnej koncepcji bytu. Historia metafizyki świadczy dowodnie, że w problemie analogii oraz rozumienia struktury bytu zdarzały się daleko idące pomyłki wybitnym nawet i wpływowym filozofom [1]. Obecnie jednak jesteśmy w sytuacji nader pomyślnej, w ostatnich bowiem dziesiątkach lat szereg najwybitniejszych tomistów z Maritainem i Gilsonem na czele wskazało właśnie na niektóre wypaczenia w dziedzinie filozofii bytu. Równocześnie zaś filozofowie ci udowodnili, że Tomasz z Akwinu wypracował realistyczną teorię bytu. Z grubsza biorąc, polega ona na tym, że w filozoficznym badaniu rzeczywistości uwzględnia się nie tylko aspekt istoty (a więc nie tylko to, czym rzecz jest), lecz również fakt istnienia. Badania metafizyczne z pozycji realistycznej teorii bytu prowadzone są od kilkunastu lat również na naszym Wydziale Filozofii [2]. O. prof. Albert Krąpiec jest autorem obszernej pracy (oddanej już do druku) na temat analogii. Rozprawa ta nawet na tle olbrzymiej literatury z zakresu analogii jest czymś zupełnie wyjątkowym. Ujawnia bowiem braki w dotychczasowych poglądach na analogię, a w oparciu o t. zw. egzystencjalną koncepcję bytu konstruuje właściwe pojęcie analogii mającej zastosowanie w metafizyce tomistycznej. Mając powyższe na uwadze, łatwo dostrzec, że mimo iż prace wokół problemu poznania Boga przy pomocy analogii sięgają filozofii starożytnej, problem podjęty w naszym rozważaniu jest jak najbardziej aktualny.

---

1 Pisze na ten temat o. A. M. Krąpiec w artykule *Tajemnica i absurd w ostatecznym tłumaczeniu świata*, „Tygodnik Powszechny", nr 3 z roku 1957.

2 Informacje o pracach nad metafizyką na Wydziale Filozofii KUL podają: prof. prof. A. M. Krąpiec i St. Swieżawski w tomie *Streszczenia rozpraw doktorskich, magisterskich i seminaryjnych pisanych na KUL*, Poznań 1956 oraz ks. B. Bejze w artykule *Prace nad metafizyką na Wydz. Filozofii KUL*, „Zeszyty Naukowe KUL", nr 1 z roku 1958.

ANALOGIA

O analogii mówi się nie tylko w metafizyce, lecz również w takich naukach, jak matematyka i logika, fizyka, biologia, psychologia, historia i socjologia. Ograniczając się w niniejszym szkicu wyłącznie do filozoficznego pojęcia analogii, można określić ją najogólniej jako pewnego rodzaju podobieństwo. W porządku bytowym, między rzeczami istniejącymi realnie, podobieństwo to polega na tym, że pewne aspekty bytu są między sobą zasadniczo różne, inne zaś są takie same. Realne rzeczy różnią się między sobą swoimi istotami, natomiast „elementem", który upodabnia rzeczy do siebie jest akt ich istnienia. W taki, najogólniej biorąc, sposób przedstawia się analogia bytu.

Pojęcia analogiczne zawierają w swojej treści zarówno bytowe aspekty podobne, jak i różne. Pojęciami analogicznymi w sensie metafizycznym są pojęcia bytu oraz pojęcia jedności, prawdy i dobra, które są z pojęciem bytu zamienne. Kiedy bowiem mówimy o dobru, mamy na uwadze byt, coś istniejącego, uwzględniając tylko relację tego bytu do woli. Podobnie gdy mówimy o prawdzie, mamy również na uwadze byt realnie istniejący, z tym tylko, że rozpatrywany w relacji do intelektu. Wszystkie te pojęcia nazywamy transcendentalnymi, ponieważ nie odnoszą się do jednego tylko bytu, ani też do jakiegoś ograniczonego zbioru bytów, ale do wszystkich rzeczy które realnie istnieją.

I wreszcie sprawa trzecia: orzekanie analogiczne. Występuje ono wówczas, gdy posługujemy się takimi terminami, których znaczenie jest analogiczne, które wyrażają analogiczne pojęcia.

Po wyróżnieniu trzech „porządków" analogii, mianowicie analogii bytu, pojęć i terminów, omówić należy zasadnicze rodzaje poznawania i orzekania przez analogię. Otóż rozróżniamy tzw. analogię atrybucji i analogię proporcjonalności. Pierwsza z nich ma miejsce wtedy, gdy jakiś termin odnosi się zasadniczo do jednego tylko desygnatu, natomiast do innych desygnatów odnosimy go ze względu na łączność, która zachodzi między desygnatami. Najczęściej cytuje się przykład z terminem „zdrowie". Termin ten odnosi się przede wszystkim do organizmu człowieka. Ale mówi się również o zdrowym powietrzu, zdrowym pożywieniu, zdrowej cerze itp. Różne przedmioty, które oznaczamy tym samym terminem analogicznym, nazywamy analogatami. Otóż zdrowy organizm, a więc ten przedmiot, któremu zasadniczo przysługuje termin „zdrowy", nazywa się analogatem głównym. Desygnaty z nim połączone noszą nazwę analogatów pobocznych, wtórnych, drugorzędnych. Dla lepszego zrozumienia przytoczmy inny jeszcze przykład, powiedzmy z terminem „nauka".

W tym wypadku analogatem głównym jest zbiór sądów metodycznie uporządkowanych, uzasadnionych itd., czyli nauka w sensie przedmiotowym. Ale mówi się także o nauce w sensie funkcjonalnym, jako o szeregu zabiegów, prowadzących także do nauki w sensie przedmiotowym. Mówi się wreszcie o niej w sensie socjologicznym, a więc o pracownikach, laboratoriach, bibliotekach itd. Co więcej, mówi się o atmosferze naukowej, zainteresowaniach naukowych itp. Te przykłady na analogię atrybucji można by mnożyć.

Analogia proporcjonalności w strukturze swojej jest złożona. Co do kształtu, trafną jej ilustracją jest proporcja matematyczna: jeden tak się ma do dwóch, jak dwa do czterech itd. Tego rodzaju struktura występuje we wszystkich rodzajach analogii proporcjonalności. Zacznijmy od tzw. analogii metafory. Ilustruje ją dobrze następujący, cytowany zresztą często przykład: jak widok kwiatów ma się do widoku łąki, tak ma się uśmiech do osoby. Analogia metaforyczna polega na pewnym zewnętrznym podobieństwie, a ściślej: na podobnym oddziaływaniu różnych rzeczy. Człowiek patrzący na przedmioty zasadniczo różne, przeżywa podobne stany wrażeniowe.

Inny rodzaj analogii proprocjonalności, to podobieństwo między strukturalnymi cechami bytów, ale cechami z porządku wyłącznie istotowego. Właściwości istotowe, zarówno stanowiące istotę gatunkową jak i należące do cech indywidualnych, decydują o tym, czym dany byt jest. Otóż właściwości te bywają porównywane ze sobą jako analogiczne. I tak np. mówi się, że zmysł wzroku pozostaje w takim samym stosunku do człowieka, jak tenże zmysł wzroku do ptaka.

W metafizyce najistotniejszą rolę odgrywa trzeci z kolei rodzaj analogii proporcjonalności, mianowicie podobieństwo w złożeniu realnych bytów z zasadniczych „elementów" strukturalnych: istoty i istnienia. Analogia ta nosi nazwę transcendentalnej, ponieważ występuje we wszystkich realnych rzeczach. O jakimś przedmiocie można powiedzieć, że jest realnym bytem, wtenczas jeśli istnieje i posiada określoną istotę. Wspomniano już wyżej, że pojęcia, które w treści swej ujmują intelektualnie analogiczną strukturę bytu, są również analogiczne i transcendentalne.

UDZIAŁ ANALOGII W POZNAWANIU BOGA

Drugą część naszych rozważań rozpocznijmy od problemu analogii w dowodach na istnienie Boga. W metafizyce interesujemy się głównie tymi dowodami na istnienie Boga, które występują w nauce św. Tomasza pod nazwą pięciu dróg. Otóż każda z „dróg" rozpo-

czyna się od filozoficznej analizy konkretnego bytu, który istnieje w stopniu ograniczonym. Wprawdzie w każdej drodze analizujemy wprost tylko pewien przejaw ograniczoności istnienia. I tak np. w drodze pierwszej zajmujemy się ruchem jako zmianą, stawaniem się istnienia. W drugiej zaś drodze analizujemy zależność przyczynową w istnieniu między rzeczami realnymi itd. Dokładniejsza jednak analiza „pięciu dróg" wykazuje, że każda z nich jest tłumaczeniem konkretnego bytu, którego istnienie jest ograniczone. A jaki czynnik ogranicza istnienie w rzeczach, które nas otaczają? Ogranicza je istota, która razem z istnieniem konstytuuje realny byt. Ale, jak pamiętamy, owo złożenie bytu z istnienia i istoty, to „rdzeń" transcendentalnej analogii bytu. I tu dochodzimy do stwierdzenia ogromnie cennego dla charakterystyki dowodów na istnienie Boga: każda z dróg św. Tomasza wychodzi z analizy bytu, który w swej strukturze jest analogiczny. Z tego zaś wynika, że analogiczne są również pojęcia, którymi posługujemy się w omawianym dowodzeniu. Są to bowiem pojęcia analogicznego bytu ujmowanego w różnych aspektach.

W ten sposób ustaliliśmy fakt, że w dowodzeniu istnienia Boga występuje analogia bytu i analogia pojęcia bytu, czyli analogia transcendentalna. Dzięki temu faktowi możliwe jest w dalszym ciągu poznawania Boga intelektualne „odkrycie", również przy pomocy analogii, przymiotów Boga. Jak się to odbywa? U kresu poszczególnych dróg św. Tomasza formułujemy kolejno zdania: istnieje czysty akt, pierwsza przyczyna, byt konieczny, byt w pełni doskonały, rozumna racja porządku w świecie. Zdania te mimo różnego ich brzmienia zawierają jedną i tę samą myśl: istnieje Byt, który jest ostateczną przyczyną wszystkich rzeczy egzystencjalnie ograniczonych. Istotą jego jest to, że istnieje w pełni. Mówiąc inaczej, istnienie jego jest identyczne z jego istotą. W ten sposób określa się istotę Boga. Takie zaś określenie jest równoznaczne z uznaniem, że Bóg jest absolutną pełnią doskonałości, istnienie bowiem jest w hierarchii ontologicznych wartości czymś najdoskonalszym.

Ale jak sprecyzować bliżej przymioty Boga? Niemożliwe są tu tego rodzaju zabiegi (zwane abstrakcją), które stosujemy przy poznawaniu właściwości bytów pozostających w zasięgu naszego poznawania zmysłowego. Nie posiadamy bowiem bezpośredniego oglądu Boga. Możemy natomiast posiąść w pewnej mierze znajomość przymiotów Boga przy pomocy tzw. metody analogii, czyli orzekania o Bogu pojęć uprzednio w specjalny sposób opracowanych. Są to pojęcia dwojakiego rodzaju doskonałości: mieszanych (względnych) i czystych. Pierwsze z nich zawierają w swej treści pewną niedoskonałość; do takich pojęć należą m. in. pojęcie zło-

żoności, zależności czasowo-przestrzennej, zmienności, materialności, reakcji emocjonalnych itp. Drugie są w swej treści wolne od braków; należą do nich przede wszystkim pojęcia transcendentalne oraz pojęcie życia, mądrości itp. Pojęcia właściwości doskonałych w stopniu względnym odnosimy do Boga przez zaprzeczenie. Mówimy przeto, iż Bóg jest bytem niezłożonym, niezależnym od czasu i przestrzeni, niezmiennym, niematerialnym itd. Natomiast pojęcia doskonałości czystych orzekamy o Bogu pozytywnie, afirmująco, z uzupełnieniem, że treść ich realizuje się w Bogu bez ograniczenia (ponieważ jest On bytem w pełni). Stwierdzamy przeto, iż Bóg jest absolutną prawdą, samoistnym dobrem, mądrością itd.

Sposób orzekania o Bożych przymiotach, przedstawiony przed chwilą, wyznaczony jest przede wszystkim przez fakt różnicy między bytami poznawalnymi zmysłowo a Bytem Bożym. One istnieją w stopniu ograniczonym, posiadają więc doskonałości względne, doskonałości zaś czyste przysługują im tylko częściowo. On jest pełnią bytu, przeto przysługują Mu wyłącznie doskonałości czyste i to bez ograniczenia.

Na podkreślenie zasługuje okoliczność, iż stosowanie „metody analogii" w poznawaniu przymiotów Boga usprawiedliwione jest przede wszystkim analogicznym charakterem bytu i pojęcia bytu. I jeszcze jedno: jak zauważyliśmy, w poznawaniu Boga występuje wyłącznie analogia bytowo-pojęciowa, transcendentalna. W rzeczy samej, stosowanie innych, omówionych wyżej typów analogii, jest w tym poznawaniu zgoła niemożliwe. I tak w analogii atrybucji treść pewnego pojęcia realizuje się wewnętrznie w jednym tylko analogacie, tymczasem w poznawaniu Boga, które oparte jest na poznaniu rzeczywistości doświadczalnej zmysłowo, stosować trzeba takie pojęcia, które przysługują wewnętrznie wszystkim realnym bytom. W analogii metafory występuje między analogatami podobieństwo wyłącznie zewnętrzne, w poznawaniu zaś Boga możliwość jakiegoś zewnętrznego podobieństwa w ogóle nie może być brana pod uwagę, m. in. dlatego, że nie widzimy Boga. W analogii proporcjonalności między elementami istotowymi pomija się egzystencjalny aspekt bytu, stwierdzając zaś u kresu pięciu „dróg", że Bóg jest bytem o pełni istnienia, nie można w Jego dalszym poznawaniu ustalać proporcji między jakimiś cechami istotowymi, różnymi od istnienia.

W życiu ludzkim bywa jednak rozmaicie, często ludzie są niekonsekwentni (ja także, zamierzałem bowiem zająć moim słuchaczom trzy kwadranse a tymczasem mówię już prawie godzinę). Nie należy orzekać o Bogu pojęć doskonałości względnych, ale niestety w praktyce często przypisuje się Bogu atrybuty typowo

ludzkie. A już na porządku dziennym słychać np. „wychowawcze" upomnienie: „bądź grzeczny, bo Pan Bóg będzie się gniewać". Mama słusznie domaga się grzeczności od swego Tadzia czy Basi, zniekształca jednak pojęcie Boga, twierdząc, że Bóg może się gniewać. Ponieważ w Bogu nie ma zmiany, nie ma przejścia z jednego stanu do drugiego, przeto niemożliwa jest sytuacja, by w jednej chwili był spokojny, pogodny, dobry a za chwilę zaczął się gniewać. W jaki sposób wykorzystywać naukę o Bogu w procesie wychowywania, to rzecz pedagogów i psychologów. Jednakże jeśli chodzi o nauczanie na temat Boga, to z pozycji metafizyki trzeba protestować przeciw wszelkim metaforycznym wypowiedziom o Bogu (chyba, że wyraźnie zapowiada się ich charakter metaforyczny).

*

W tym wszystkim, co powiedziałem, brak jest wielu szczegółów, które byłyby konieczne w wyczerpującym traktowaniu naszego zagadnienia. Ale wówczas na temat samej analogii trzeba by powiedzieć jeszcze mnóstwo rzeczy (specjaliści zauważają, że analogia jest analogiczna — to brzmi okropnie, ale jest słuszne). W rozważaniu naszym chodziło głównie o podkreślenie, że poznanie Boga związane jest koniecznie z analogią, która występuje w strukturze bytu, zawartości pojęć oraz w specjalnym sposobie ich orzekania.

Jeśli przypomnimy sobie na koniec, że poprawna teoria analogii zakłada właściwą teorię bytu, to łatwo dojść do wniosku, że dokładne, metodyczne opracowanie — a nawet tylko rzetelne zrozumienie dowodów na istnienie Boga oraz pojęcia Jego istoty i przymiotów wymaga przyswojenia sobie długiej serii filozoficznych zasad, pojęć, terminów. Mając to na uwadze, nie dziwimy się zdarzeniu, które opowiada Chesterton w przedmowie do swej książki o św. Tomaszu z Akwinu. Chesterton pisze, że pewnej jego znajomej wpadł w ręce wybór tekstów św. Tomasza z komentarzem. Zainteresowana, ufnie zaczęła czytać rozdział zaopatrzony niewinnym nagłówkiem: „Prostota Boga", po czym odłożyła książkę z westchnieniem i rzekła: „Jeżeli to jest Jego prostota, to czym jest Jego złożoność?" [3]

Jeżeli wykład mój, który w tej chwili kończę, nie osłabi czyjegoś zapału w poznawaniu Boga — a może skłoni kogoś do osobistych dalszych dociekań — to odniesie on prawdziwy sukces.

Ks. Bohdan Bejze

---

[3] G. K. Chesterton, *Św. Tomasz z Akwinu*, tłum. A. Chojecki, Katowice 1949, s. 8.

Seminarium dyskusyjne

Dyskusyjne wypowiedzi grupowały się przede wszystkim wokół trzech zagadnień:

1. zastosowania matematyki w metafizyce;
2. natury niektórych typów analogii;
3. pojęć doskonałości bytowych absolutnych i względnych oraz orzekania ich o Bogu.

1. W obszernych interesujących wypowiedziach na temat zastosowania matematyki w problematyce metafizycznej ujawniły się wśród dyskutantów dwa stanowiska. Według jednego z tych stanowisk należałoby w metafizyce, a zwłaszcza w zagadnieniu analogii, wykorzystać matematyczne pojęcia granicy i ciągłości. Według stanowiska przeciwnego filozof powinien znać matematykę, która jest doskonałym narzędziem usprawniającym ścisłe myślenie, jednakże filozofia nie może w badaniach swych stosować matematyki z wielu względów. Przede wszystkim sam charakter teoriopoznawczy matematyki jest dla filozofii problematyczny. Matematyka zakłada pewne aksjomaty oraz posługuje się pewnymi pojęciami, których stosunek do bytu realnego jest co najmniej niedostatecznie wyjaśniony. Wobec tego pod znakiem zapytania znajduje się sprawa, czy posługiwanie się rachunkiem przy użyciu pojęcia granicy uczyniłoby jaśniejsze wywody filozoficzne. Natomiast wydaje się pewne, że filozof może w matematyce znaleźć ilustracje dla swoich twierdzeń.

Długotrwałą żywą dyskusję na temat stosunku matematyki do filozofii przeniesiono po zakończeniu seminarium na teren spotkań prywatnych między osobami zainteresowanymi.

2. W problemie analogii sprecyzowano m. in., że proporcja matematyczna, która zachodzi np. między $1/2$ a $2/4$, jest tylko co do swego kształtu zbliżona do analogii proporcjonalności. Proporcja ta nie jest analogią, lecz równością w znaczeniu tożsamości, występuje w niej bowiem pod różnymi nazwami ta sama liczba. Na skutek zacierania różnicy między proporcją matematyczną a analogią proporcjonalności metafizyka bywała obarczana poważnymi błędami. Miały one miejsce również w problemie poznania Boga, gdy orzekano o Nim jednoznacznie pojęcia właściwości bytów stworzonych (błąd antropomorfizmu).

W dalszym ciągu zauważono, że metafora polega właściwie na stosowaniu tego samego schematu na różnych zbiorach argumentów. Nie składa się przeto z pojęć ściśle analogicznych i dlatego nie występuje w poprawnie ujmowanym poznawaniu Boga.

3. Nawiązując do teorii orzekania o Bożych przymiotach, przedstawionej w odczycie, podniesiono następującą trudność: skoro mówimy,

że Bóg nie posiada takich właściwości, jak np. życie emocjonalne, materialność, możność zmiany, to pojmujemy Boga jako byt pod pewnym względem uboższy np. od człowieka. Tymczasem jeśli Bóg jest pełnią doskonałości, to winien posiadać chyba doskonałości wszystkich stworzeń.

W odpowiedzi przypomniano rozróżnienie doskonałości czystych (byt, mądrość itp.) oraz doskonałości mieszanych, względnych, które zawierają pewien brak. Jeśli zaprzeczamy, by doskonałości względne występowały w Bogu, to czynimy to z tego właśnie powodu, że — jak uprzednio stwierdziliśmy — Bóg jest pełnią doskonałości. Będąc doskonałym bez ograniczenia, Bóg posiada życie „wyższej rangi" niż np. życie emocjonalne (mówimy, że Bóg jest życiem, podobnie jak jest dobrem, prawdą itp.). Postępujemy więc słusznie, gdy pojęcia doskonałości względnych odnosimy do Boga przez negację. W przeciwnym razie trzeba by uznać rzecz absurdalną: że w Bogu realizują się właściwości takie, które nawzajem się wykluczają.

4. Wśród innych kwestii dyskutowanych na omawianym seminarium, znalazły się m. in.: problem formalnej poprawności oraz pewności dowodów na istnienie Boga, pojęcia niektórych przymiotów Boga, zagadnienie stosunku Boga do zła popełnianego przez człowieka.

Protokółowała:
S. Józefa Zdybicka

MIECZYSŁAW GOGACZ

MISTYKA A POZNANIE BOGA

I

Temat wykładu może wyrażać dwie tendencje: a) że mistyka różni się od filozofii i wtedy problem poznania Boga uzyskuje rozwiązanie, wciąż podkreślające dwa różne porządki poznania i wiedzy, b) że teologia i filozofia w problemie poznania Boga uzupełniają osiągnięcia, a człowiek w wyniku tego zostaje pełniej poinformowany. Podkreślanie więc zbieżności. W podkreślaniu tym oczywiście zawsze zostaje zachowana różnica między teologią, w której przesłanki są prawdami objawionymi, a filozofią, której przesłanki mają początek w intelekcie ludzkim. Zostaje też zachowana różnica metod. Chodzi tylko o pokazanie, że dla człowieka, który szuka rozwiązań w płaszczyźnie filozofii, ma wartość poznanie Boga sposobem mistyki, a dla mistyki ma wartość poznanie Boga sposobem filozoficznym. Zbieżność nie tylko zresztą praktyczna, lecz wynikająca także z tego, że mistyka i filozofia należą do porządku poznania ludzkiego.

Należy zaraz wyjaśnić, że poznanie ludzkie jest poznaniem właściwym naturze ludzkiej i na miarę tej natury. Jest tu zaakcentowany podmiot poznania, a więc np. człowiek nie poznaje wprost Boga, lecz istotę rzeczy materialnych, jako przedmiot sobie właściwy i poznaje byt, jako przedmiot adekwatny. Sposób poznania ludzkiego określają inne terminy: poznanie przyrodzone i nadprzyrodzone. Dopiero po śmierci nasze poznanie co do podmiotu ludzkie i co do sposobu przyrodzone oraz poznanie ludzkie a w sposobie nadprzyrodzone stanie się poznaniem nadnaturalnym, przekraczającym możliwości natury ludzkiej. Terminem „poznanie nadnaturalne" podkreśla się przedmiot poznania.

Precyzowanie choćby już powyższych terminów wyraźnie pokazuje, że temat wykładu jest ujmowany filozoficznie. Ze stanowiska filozofii zostaną po prostu pokazane różnice między teologią a filozofią, mistyką a kontemplacją, by potem wykryć zbieżność

wyników poznania i ukazać możliwość doświadczenia Boga w ramach poznania, co do podmiotu ludzkiego i nadprzyrodzonego co do sposobu. To pociąga za sobą dyskusję i konieczność prezentowania innych poglądów. W sumie więc całość tych spraw, aby uzyskała częściową przynajmniej precyzję, musi być pokazana na tle dziejów *spiritualité*. Trzeba będzie wymienić Bernarda z Clairvaux, Ryszarda ze św. Wiktora, Tomasza z Akwinu. Także Pseudo-Dionizego i Tomasza Mertona. Średniowiecze więc i współczesność. Cały w kulturze nurt sprawy poznania Boga i stosunku człowieka do Boga. Problem Boga od strony teologii i filozofii, mistyki i kontemplacji, a najbardziej od strony ludzkiej tęsknoty [1].

Problem tak ujmowany, dla historyków filozofii średniowiecznej jest prawie codzienną sprawą. W średniowieczu bowiem do czasów chyba Tomasza z Akwinu nie ustala się granic między filozofią a teologią, Objawieniem a nauką. Jest wtedy jedna nauka, w której operuje się kilkoma metodami, np. rozumowaniem, symbolistycznym porównaniem, autorytetem. Od czasów św. Tomasza granice między dziedziną wiary, a rozumem są wyraźne, chociaż jeszcze i Duns Szkot i Ockham będą je dalej ustalali. Problemy jednak tzw. filozoficzne prawie w całym średniowieczu podejmowane są o tyle, o ile wyjaśniają jakieś zagadnienie teologii. W wieku XII jest to bardziej jeszcze szczegółowe, tyle mianowicie jest problemów w metafizyce ile ich potrzeba do uzasadnienia tez mistyki [2]. Wszystko to świadczy nie tylko o jakichś innych założeniach metodologicznych nauki w średniowieczu [3], lecz także o swoistej pozycji problemu Boga, jako centralnej osi całej kultury umysłowej, głównego jej akcentu i nurtu.

Zadaniem współczesnego badacza nauki średniowiecza jest najzwyklejsza sprawa wkroczenia w średniowiecze ze współczesnym

---

[1] Plan problemów wykładu: 1) znaczenie terminów np. teologia — filozofia, mistyka — metafizyka, mistycyzm, kontemplacja; 2) krótka historia *spiritualité:* Bernard z Clairvaux, Ryszard ze św. Wiktora, Tomasz z Akwinu, także Pseudo-Dionizy, Merton, by wyprecyzować problem, czyli na czym polega poznanie mistyczne; 3) sprawa obecności w człowieku przez Łaskę nadprzyrodzonego przedmiotu poznania i sprawa filozoficznego, naturalnego poznania istnienia intelektem możnościowym; 4) doświadczenie Boga w mistyce (analogia z poznaniem istnienia według tomizmu).

[2] Por. M. Gogacz, *O przedmiocie metafizyki w XII wieku (z historii stosunku metafizyki do mistyki na tle zagadnienia odmian neoplatonizmu)*, „Roczniki filozoficzne", V, 3 (1957) s. 61—77.

[3] Także dla średniowiecza przez naukę można zrozumieć zespół metodycznie uporządkowanych twierdzeń, dających się sprawdzić i zakomunikować. Inny tylko jest postulat sprawdzania i komunikatywność, zależna od obiegowych akcentów np. sporu o sposób istnienia pojęć, sprawę ilości form w bycie, różnicy realnej między istotą a istnieniem itp.

narzędziem pracy, po prostu z zespołem pojęć, które nie naruszając immanentnej struktury myślenia średniowiecznego uporządkują dziedziny, zagadnienia, terminy, a tym samym wciąż ważną sprawę, jak cokolwiek jest naprawdę. I jak naprawdę wygląda sprawa poznania Boga, sprawa ważna dla średniowiecza i wciąż aktualna dla tych, którzy myślą także w XX wieku.

Zwrócenie uwagi na średniowiecze nie znaczy wcale, że zagadnienie mistyki i poznania Boga jest zagadnieniem właściwym tylko średniowieczu. Przeciwnie, jest zagadnieniem wszystkich epok. W kulturze naszych czasów najgłośniej i najpopularniej o mistyce mówi właśnie Tomasz Merton [4]. A tylko najgłośniej w ogóle mówiło średniowiecze.

Mistyka, jako przeżycie a nawet jako wiedza, należy do teologii o ile zajmuje się Bogiem i człowiekiem od strony prawd objawionych, należy do filozofii lub wiąże się z filozofią o ile, jako właśnie nauka, a więc naturalnymi władzami ludzkimi, bada fakt realnego kontaktu człowieka z Bogiem. To jeszcze jedno podkreślenie, że sprawa mistyki od strony problemu poznania Boga uzyskuje tłumaczenie filozoficzne. I że to jest niezwykle aktualna sprawa.

Temat mistyki i poznania Boga podejmuje współcześnie wielu autorów [5]. Tłumaczenie filozoficzne tego tematu, wyraźne rozpatrywanie wzajemnego stosunku mistyki i filozofii przeprowadza w naszych czasach chyba najwyraźniej Maritain i Gilson. O pracach Gilsona w tym zakresie informuje artykuł M. de Gandillaca pt. *Mystique et philosophie* [6], Maritain rozważa podobieństwa i związki między mistyką a filozofią w rozdziale pt. „Expérience mystique et philosophie" swego *Les degrés du savoir* [7].

Gandillac podaje historię, lub raczej informuje o dwu tradycjach rozwiązywania sprawy stosunku mistyki do filozofii: tradycja utożsamiania mistyki z filozofią i tradycja pokazywania różnic.

Uświadomienie sobie np. tradycji wedantycznej wystarcza do uzasadnienia tożsamości mistyki i filozofii. Cały poza tym racjonalizm grecki, przynajmniej w linii platońskiej, przejęty przez Ojców kapadockich i Pseudo-Dionizego, powoduje głównie w śred-

---

4 Np. *Posiew kontemplacji*, Znak Nr Nr 31—36 (1952—1957), także *The Seven Story Mountain*, New Jork 1948 i inne. (Historię mistyki polskiej wytrwale od dawna bada prof. Karol Górski).

5 Np. Gardeil, Marechal, Picard, Guibert, De la Taile, Maumigny, Saudreau, Garrigou-Lagrange, Maritain, Gilson, u nas Majkowski, Górski, a w ogóle Merton.

6 W *Rencontres — Etienne Gilson, philosophe de la chrétienté*, Paris 1949, s. 87—102; por. E. Gilson, *La théologie mystique de Saint Bernard*, Paris 1934 i *La philosophie de Saint Bonaventure*, Paris 1938.

7 *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Paris 1932, s. 489—573.

niowieczu, że „przeciwstawienie — jak mówi S. Petrement — filozofii mistyce nie jest już w ogóle zbyt głębokie" [8].

W tym ostrym sformułowaniu można dostrzec możliwość innej tradycji, mianowicie arystotelesowskiej, według której filozofia jest różna od mistyki [9]. Gilson wyraźnie pokazuje, że Bernard z Clairvaux jest tylko mistykiem [10], że Bonawentura jest mistykiem i jednocześnie filozofem [11]. Co do św. Tomasza nie ma wątpliwości: Tomasz jest filozofem, jest teologiem, jest mistykiem. A widać to w systematyzacji problemów, w rozróżnieniu dziedzin i terminów.

Tę systematyzację pokazuje Maritain. I wystarczy powtórzyć ją za Maritainem nie dając tekstów św. Tomasza, ponieważ nie chodzi tu tyle o dokładną myśl Tomaszową, ile o zilustrowanie propozycji rozróżnień.

Maritain ustala kolejność etapów poznania ludzkiego ujmując to raz od strony człowieka, drugi raz od strony Boga. Ze względu na człowieka wyróżnia poznanie rozumowe, które daje mądrość metafizyczną, poznanie przez wiarę wspomaganą rozumem, co daje mądrość teologiczną, poznanie tylko przez wiarę, dalej poznanie przez wiarę wspomaganą darami Ducha Świętego, co daje mądrość mistyczną i wreszcie poznanie uszczęśliwiające, osiągane dopiero po śmierci. Te same etapy, ujęte od strony Boga pokazują sposób objawiania się Boga człowiekowi. Najpierw poprzez skutki Bóg objawia się rozumowi człowieka, jako pierwsza przyczyna rzeczy, *sub ratione entis*. Potem, odpowiednio do dalszych etapów poznania, a więc przez wiarę i w wizji uszczęśliwiającej, Bóg objawia swe życie Boże, *sub ratione deitatis*. A konkretnie poznaniu

---

8 *„Qu'en effet la mystique (avec ou sans „Révélation") n'ait rien de foncièrement hétérogène à ce qu'on appelle communément la „philosophie" il suffirait sans doute pour s'en convaincre de se rappeler toute la tradition védantique. Mais il est bien remarquable que le „rationnalisme" grec lui-même, du moins dans sa ligne platonicienne, ait, par l'entremise des Cappadociens et du Pseudo-Denys, fourni à la plus haute spiritualité chrétienne les cadres pour ainsi dire techniques de son développement et une partie importante de son vocabulaire"* M. de Gandillac, *Mystique et philosophie, op. cit.*, s. 94—95; *L'opposition philosophie-mystique n'est pas non plus très profonde* S. Petrament, *Essai sur le dualisme chez Platon, les Gnostiques et les manichéens*, Paris 1947, s. 141 (podaję za Gandillakiem *l. c.*).

9 *„On objectera peut-être qu'il existe une autre tradition, celle d'Aristote par exemple, qui semble s'accommoder moins facilement de la mystique"*, M. de Gandillac, *op. cit.*, s. 95.

10 *„il ne fut aucunement métaphysique"*, *La théologie mystique de Saint Bernard. op. cit.*, s. 10.

11 *„Oui, saint Bonaventure est essentiellement un mystique mais c'est en même temps un philosophe parce qu'il a conçu le projet de systématiser le savoir et les choses en fonction de la mystique"*, E. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure, op. cit.*, s. 390.

przez wiarę, wspomaganą rozumem, odpowiada wirtualne objawianie się Pierwszej prawdy, poznaniu tylko przez wiarę odpowiada objawienie formalne, poznaniu przez wiarę, wspomaganą darami Ducha Świętego, odpowiada doświadczenie mistyczne, poznaniu wreszcie uszczęśliwiającemu odpowiada widzenie istoty Boga (*sicut est*) [12].

To shierarchizowanie etapów poznania przejrzyste i interesujące niepokoi jednak proponowaną właśnie kolejnością. Jeżeli jest to kolejność coraz pełniejszych informacji o Bogu, to podział jest właściwie dobry. Nie może jednak z tego wynikać, że teologia, jako nauka, jest ponad metafizyką, i że po metafizyce i teologii człowiek dopiero dochodzi do wiedzy wlanej, nazywanej teologią mistyczną, która, jak mówi Maritain, polega na poznaniu istotnie nadnaturalnego przedmiotu wiary i teologii, Boskości jako takiej w sposób ponadludzki i nadnaturalny [13]. Znaczyłoby to, że po metafizyce i teologii można oczekiwać, jako dalszego etapu, wiedzy wlanej. Taki etap nie przychodzi automatycznie. A poza tym każda nauka, jako zespół twierdzeń metodycznie uporządkowanych, sprawdzonych i komunikatywnych, wprost ujmuje swój przedmiot właściwymi metodami. Jest niezależna od innych nauk. Każdą można osobno uprawiać. Tylko w kulturze człowieka, w jego osobistej wiedzy może wystąpić uhierarchizowanie wiadomości o Bogu, zależnie zresztą od oceny wartości źródła. To uhierarchizowanie nie dotyczy nauk jako zespołu twierdzeń poza intelektem ludzkim. Człowiek musi posiadać wiedzę, którą daje metafizyka, ale z tego nie wynika, że w porządku formalnym teologia musi stać po metafizyce.

Wynika z tego, że intelekt ludzki, odpowiednio przygotowany, może i winien uprawiać każdą naukę osobno. Inną sprawą jest, że łatwiej pojąć twierdzenia mistyki przez wyjaśnienie ich twierdzeniami metafizyki.

W temacie wykładu przeciwstawione są sobie dwie różne sprawy: mistyka i poznanie Boga, czyli cała jedna dyscyplina naukowa przeciwstawiona szczegółowemu zagadnieniu z innej dyscypliny.

---

[12] J. Maritain, *Expérience mystique et la philosophie*, op. cit., s. 502.

[13] „*Au-dessus de la sagesse métaphysique il y a la sagesse théologique, au-dessus de celle-ci il y a la sagesse infuse qu'on appelle aussi théologie mystique, et qui consiste a connaître l'objet essentiellement surnaturel de la foi et de la théologie, la Deité comme telle*", J. Maritain, *op. cit.*, s. 502. Należy wyraźnie podkreślić, że Maritain widzi realną różnicę między naukami, obawa tylko, że uhierarchizowanie, które proponuje, wywiera wrażenie konieczności. („*Les trois sagesses: métaphysique, théologique et mystique sont réellement distinctes, parce qu'elles ont des objets formels différents et répondent à des degrés de lumière spécifiquement distincts*, J. Maritain, *op. cit.*, s. 567).

Mistyka nawet jako nauka głównie należy do teologii. Może jednak należeć do filozofii, gdy, jak wiemy, intelektem badamy fakt kontaktu człowieka z Bogiem. Sprawa poznania Boga jest dziedziną filozofii, ściśle metafizyki szczegółowej, czyli filozofii bytu w jej problemie racji dostatecznej złożenia bytów przygodnych. Sprawa poznania Boga należy też jednocześnie do mistyki. Rozwiązanie należy od punktu wyjścia. W wypadku tych rozważań punktem wyjścia jest wciąż filozofia.

*

Należy już teraz zebrać wszystkie używane do tej pory terminy i sprecyzować ich znaczenie.

Filozofia jest to nauka, która bada ostateczne racje wszystkiego w świetle pierwszych zasad i argumentuje w oparciu o słuszność tych zasad, będących prawami bytu i myślenia (różne systemy filozoficzne podają różne zasady).

Metafizyka jest to nauka, która bada ostateczne racje istnienia tego oto bytu, ujętego w świetle pierwszych zasad od strony nie jego konkretności, lecz bytowości. Argumentacja przez pokazywanie absurdu nie przyjęcia wykrytego twierdzenia.

(Metafizyka szczegółowa, inaczej teodycea, jest to nauka o pierwszej przyczynie, o racji dostatecznej złożenia bytów przygodnych, filozoficzna nauka o Bogu. Fakt wewnętrznego złożenia bytów z istoty i istnienia i na wszystkich poziomach bytowania z możności i aktu prowadzi właśnie do racji dostatecznej, do pierwszej przyczyny, tym samym więc właśnie do Boga. Bóg więc jako racja dostateczna istnienia bytów staje się w metafizyce problemem centralnym i pierwszym, osią systemu).

Teologia jest to nauka, która analizuje i omawia prawdy objawione, która poza tym omawia rzeczywistość w świetle tych prawd objawionych. Inaczej mówiąc jest to nauka o Bogu, o Objawieniu, o rzeczywistości w świetle prawd objawionych. Przesłankami rozumowania w teologii są głównie prawdy objawione. Tymi prawdami teologia argumentuje.

Objawienie jest to szereg prawd, podanych przez Boga człowiekowi, jako przedmiot wiary. (Objawienie katolickie jest sformułowane i strzeżone przez Kościół. Należy nie mylić tego z tzw. objawieniem prywatnym, które jest ludzkim przeżyciem osobistym jakichś przez Boga danych wizji, czy informacji. Poza tym wyrażenie „Bóg objawia się w skutkach" może znaczyć, że rzeczy swoją strukturą wskazują na Stwórcę, tzw. więc objawienie wirtualne u Maritaina. Objawienie formalne to właśnie ów szereg prawd, podanych przez Boga człowiekowi).

Wiara obiektywnie utożsamia się z Objawieniem, subiektywnie jest umysłowym aktem uznania przez człowieka prawd objawionych dla samego autorytetu Boga.

Poznanie umysłowe według postawy realizmu i empiryzmu jest to ujęcie istnienia konkretu i utworzenie pojęcia jego cech konstytutywnych na podstawie uzyskanych przez zmysły o tym konkrecie spostrzeżeń. Poznanie to przeciwstawia się poznaniu irracjonalnemu, np. intuicyjnemu.

Kontemplacja jest aktem ludzkiego co do podmiotu, intelektualnego i połączonego z podziwem poznania przedmiotów.

Kontemplacja filozoficzna występuje gdy to poznanie ludzkie co do podmiotu dotyczy naturalnego przedmiotu i jest przyrodzone co do sposobu.

Kontemplacja mistyczna — gdy to poznanie ludzkie co do podmiotu dotyczy nadnaturalnego przedmiotu, a co do sposobu jest nadprzyrodzone. To znaczy, że Bóg sam powoduje, na miarę naszej natury, zrozumienie prawd objawionych. Podkreślony jest tu moment pojęciowy, powodowane przez Boga rozumienie Jego istoty.

Mistyka jest to stan człowieka, którego poznanie ludzkie co do podmiotu i nadprzyrodzone co do sposobu, poznanie nadnaturalnego przedmiotu, nie jest wyłącznie sprawą wiedzy o Bogu, jako zrozumienia Jego istoty, lecz jest także ujęciem Jego istnienia.

Mistyka *sensu stricto* bada realny i zgodny z naturą poznania ludzkiego, choć w sposobie nadprzyrodzony, fakt zetknięcia się człowieka z nadnaturalnym przedmiotem, z istnieniem Boga. Jest po prostu intelektualnym doświadczeniem tego istnienia. Jest w tym wypadku stanem człowieka, ujmującego intelektualnie istnienie Boga, doświadczającego istnienia Boga.

Doświadczenie mistyczne jest tym oto jednorazowym aktem intelektualnego, lecz w sposób nadprzyrodzony spowodowanego ujęcia istnienia Boga. Różni się od mistyki jak część od całości. W każdym razie mówiąc o doświadczeniu mistycznym mówi się o mistyce *sensu stricto.*

(Mistykę, a więc doświadczenie mistyczne i kontemplację mistyczną, charakteryzuje przewaga poznania nad miłością. Poznanie jako zrozumienie w kontemplacji mistycznej i poznanie jako doświadczenie istnienia Boga w mistyce i doświadczeniu mistycznym. Chodzi tu oczywiście o akcent. Miłość jest akcentem świętości, poznanie akcentem mistyki).

(Świętość dla aksjologów [14] jest wartością w porządku propozycji celów dla każdego człowieka. W katolicyzmie jest obowiąz-

---

[14] Por. B. Nawroczyński, *Życie duchowne, Zarys filozofii kultury*, Warszawa 1947, s. 249.

kiem wszystkich wierzących. Sama w sobie jest stanem przynależenia do Boga [15]. Zjednoczeniem człowieka z Bogiem. Teoretycznie nie musi przechodzić w mistykę. Może być świętość bez mistyki, ale nie może być mistyki bez świętości).

(Łaska jest nadprzyrodzoną przypadłością natury ludzkiej, jest darem, przez który człowiek uczestniczy w Boskiej naturze. Wyobraźniowo biorąc byłaby to po prostu między Bogiem a człowiekiem sytuacja naczyń połączonych. Płynie analogicznie to samo życie, właściwie analogiczna miłość).

(Miłość jest aktem ludzkiej woli oddania Bogu pierwszego miejsca we wszystkim i oddania w ogóle wszystkiego, jako właścicielowi. Jest to akt ludzkiej woli co do sposobu, ponieważ co do przedmiotu jest usprawnieniem przez dary Ducha Świętego władz człowieka do wykonywania tego, czego Bóg chce; *connaturalitas.*

Filozofia poza tym wyróżnia miłość przyjaźni, jako pragnienie dobra dla kogoś i ukochanie go ze względu na niego; miłość niedoskonałą, gdy kocha się kogoś nie ze względu na niego, lecz dla siebie i ze względu na swoje dobro; wyróżnia też filozofia miłość siebie).

Człowiek jest to istniejący konkret złożony z duszy i ciała. Zespół jego cech głównych, sprawiających, że jest tym oto konkretem, należącym do gatunku ludzi, nazywa się, jak zresztą w odniesieniu do każdego bytu złożonego, istotą. Istota, gdy jest ujmowana jako podłoże działania, nazywana jest naturą. W tej naturze właśnie, jako w swoim podmiocie, tkwi przypadłość Łaski. Jest to oczywiście podmiot (*suppositium)* samodzielny, pełny, wykończony, po prostu substancjalny. Gdy taki podmiot ujawnia cechę rozumności nazywamy go osobą. Osoba ludzka jest więc jednostkowym podmiotem o naturze rozumnej.

Asceza jest stanem zawieszenia czynności zmysłowych, nawet umysłowych jako czynnych, zawieszenia ze względu na kontemplację, jako spełnianą przy pomocy Boga czynność rozumienia prawd o Bogu lub doświadczania Boga.

Mistycyzm w związku z tym wszystkim jest nazwą mistyki fałszywej lub zatrzymaniem się człowieka przy ascezie, czy wiedzy o mistyce. Jest zatrzymaniem się przy środkach, które tylko prowadzą do mistyki i świętości [16].

W świetle tych sprecyzowań widać jasno, że z problemem poznania Boga od strony uzupełniających się osiągnięć mistyki i filo-

---

[15] Por. definicje świętości np. R. Kostecki, *Świętość Chrystusa,* Poznań 1952, s. 11—18.

[16] Bliższe wyjaśnienia terminów można w dużej części znaleźć w artykule M. Gogacz, *Uwagi na temat mistyki w „Boskiej komedii" Dantego,* „Zeszyty Naukowe KUL", 1 (1959).

zofii najbardziej wiąże się sprawa doświadczenia mistycznego, mistyki *sensu stricto* i kontemplacji mistycznej. Inne sprawy sprecyzowane i rozróżnione w terminach, mają znaczenie tła problemowego i znaczenie narzędzia, porządkującego dane historyczne całej *spiritualité*.

Należy poza tym wyraźnie podkreślić różnicę między porządkiem filozoficznym i teologicznym. W teologii poznaje się Boga przez wiarę. Filozofia operuje w swych argumentach rozumowym ustalaniem koniecznego związku między istnieniem bytu a racją dostateczną tego istnienia. Oprócz sprawy istnienia filozofia omawia częściowo naturę Boga. Może się zdawać, że teologia posługuje się językiem filozofii. Obie jednak nauki pozostają niezależne. Mają inne metody, cele, swój przedmiot badań (formalny *quod*). Tym bardziej więc może mylić sugestia Maritaina, wyrosła być może z nastawień filozofii Bergsona, by mimo różnic między typami poznania i naukami widzieć ich hierarchię i zależność.

Oczywiście najlepiej poznaje Boga mistyk, gdy doświadcza istnienia Boga i uzyskuje, spowodowane przez Boga, zrozumienie wiadomości o Bogu przez Boga objawionych. Sprawa ta należy do teologii. W ogóle do teologii należy mistyka, doświadczenie mistyczne, kontemplacja mistyczna, miłość, świętość, Łaska. Filozofii zostaje metafizyka, sprawa poznania umysłowego, kontemplacja filozoficzna, problem natury, osoby i cała wiedza o mistyce. Lecz właśnie ze względu na wiedzę o mistyce można w problemie poznania Boga pytać o to, czy jest możliwe i na czym polega, badane analizą rozumową, doświadczenie Boga.

II

Nie wystarczy powiedzieć, że mistyka jest poznaniem jakby doświadczalnym bóstwa [17]. I nie wystarczy wyjaśnić doświadczenia mistycznego terminem mistyka. Nie wystarczy też dodać, że mistyka jest „poznaniem bardziej bliskim, doskonalszym tych samych wartości, jakie w wierze poznaje przeciętny chrześcijanin" [18]. I wciąż nie wystarczy stwierdzać, że „poznanie mistyczne różni się od nie mistycznego nie tylko stopniem, ale gatunkowo. (Że) jest ono... (doświadczalnym poznaniem Boga bez pojęć i wyobrażeń) według sposobu poznawania aniołów, którzy jako formy czyste poznają Boga

---

[17] *Cognitio quasi experimentalis Dei*, Tomasz z Akwinu, *In IV libros Sent.* 14, 2, 2, 3.

[18] Ks. J. Majkowski, *Psychologia przeżyć mistycznych*, „Roczniki filozoficzne" II—III (1949—50), s. 175.

bez sądów, bez rozumowania" [19]. Wciąż nie jest wyjaśniony mechanizm mistycznego poznania, po prostu proces, w którym poznawcze spotkanie z Bogiem jest doświadczeniem Boga.

Owszem, „postawa mistyczna nie jest badawcza, jest to przeżywanie miłości Boga" [20]. Jest to jednak niekiedy także jeszcze w tym życiu, jak mówi św. Tomasz, swoiste *quasi* oglądanie Bożej istoty [21]. Nie jest to oglądanie zupełnie bezpośrednie „jak w wizji uszczęśliwiającej... (ponieważ) oglądanie Boga bezpośrednie na ziemi nie jest nasycające. Bóg bowiem odsłania się w nim duszy nie według proporcji jej uzdolnień, lecz według swego upodobania" [22].

Należy wrócić do proponowanej definicji mistyki i kontemplacji mistycznej. Gdy człowiek ujmuje poznawczo Boga od strony Jego istnienia, wtedy jest mistyka *sensu stricto* i doświadczenie mistyczne. Gdy poznanie jest powodowanym przez Boga zrozumieniem prawd o Bogu, wtedy chodzi o kontemplację mistyczną.

Sprecyzowanie tych pojęć i rozgraniczenie dziedzin mistyki i kontemplacji wiąże się z zagadnieniem poznania bytu w tomizmie.

Byt jest to każdy konkret, który może być ujęty poznawczo nie od strony konkretności, lecz bytowości. Konkret ten, istniejący poza podmiotem poznającym, narzuca się władzom poznawczym człowieka w ten sposób, że powoduje kontakt władz poznawczych z sobą. Zaatakowane władze poznawcze człowieka stwierdzają istnienie czegoś poza sobą, czegoś, co wdziera się w wewnętrzny świat podmiotu poznającego. Po prostu wdzierają się do wnętrza władz poznawczych człowieka, odebrane przez kontakt z rzeczą, wrażenia, z których intelekt czynny wydobędzie elementy ogólne i przerobi w pojęcia. A przy okazji tych czynności i równocześnie z nimi, poprzez te właśnie wrażenia, zetknął się istniejący konkret

---

19 Ks. J. Majkowski, *op. cit.*, s. 181—182; u Tomasza z Akwinu, *S. Th. I*, 56, 3, c; 58, 3 i 4 c.

20 K. Górski, *Stan badań nad dziejami mistyki w Polsce*, „Nasza Przeszłość", III (1947), s. 250; por. „Sprawozdanie z czynności wydawniczej i posiedzeń naukowych... TN KUL" 5 (1950—52), s. 26—30. Określenie Górskiego ma charakter stwierdzenia z zakresu teologii. Należy w ogóle zauważyć, że mistyka jako temat teologii może uzyskać rozwiązania bardzo rozbudowane. I rzeczywiście, z punktu widzenia teologii mistyka obejmuje problematykę o wiele bardziej złożoną, głębszą, bogatszą niż ujęcia filozoficzne. Filozofia usiłuje jedynie wytłumaczyć sam akt doświadczenia mistycznego, jego mechanizm i prawdopodobieństwo.

21 *„Potest contemplatio huius vitae (in raptu) pertingere ad visionem divinae essentiae"*, Tomasz z Akwinu, *S. Th., II—II, 180, 5*. Należy od razu zauważyć, co zresztą zostanie jeszcze uzasadnione, że według proponowanych rozważań tej rozprawy, nie jest możliwe dla człowieka oglądanie w tym życiu istoty Boga. Możliwe jest tylko doświadczenie Jego istnienia.

22 Ks. J. Majkowski, *op. cit.*, s. 182.

z istniejącym podmiotem poznającym. I nawet dokładniej, nastąpiło zetknięcie się dwu istnień, „styk dwu istnień" [23] na terenie *vis cogitativa* lub raczej wprost w intelekcie możnościowym. Istnienie bowiem nie jest pojęciowalne. Nie można go ująć w znak formalny. Można je tylko stwierdzić. I intelekt stwierdza je w sądzie egzystencjalnym: coś jest. Bez pomocy więc intelektu czynnego wprost sam intelekt możnościowy poznaje istnienie, ponieważ jest ono aktem pozamaterialnym, takim więc, którego nie musi przekazywać intelektowi możnościowemu, pomagający mu w poznaniu rzeczy, intelekt czynny, dematerializujący spostrzeżenia, przygotowujący pojęciowe elementy jako gatunkowe do recepcji ich przez intelekt możnościowy. Ta recepcja jest istotą poznania. Chodzi o doświadczenie rzeczy jako istniejącej, o doświadczenie więc istnienia. A oczywiście zaraz intelekt czynny wydobywa z wrażeń i spostrzeżeń istotne cechy rzeczy, określające jej grupę, gatunek. Tworzy pojęcie. To jest czynność towarzysząca „stykowi istnień".

Ważne jest dla rozważań o mistyce i poznaniu Boga to wyróżnienie przez współczesną filozofię w samym akcie poznania dwu czynności intelektu: ujęcia istnienia i ujęcia cech. „Zwrócenie w teorii poznania uwagi na ten właśnie fakt przypadło w udziale Maritainowi, który recepcję poznawczą, a przez to zjednoczenie poznawcze przedmiotu i podmiotu, dostrzegł w powiązaniu istnienia podmiotu poznającego z przedmiotem poznawczym" [24]. „Zetknięcie istnienia z istnieniem. Nasze istnienie wtórne, intencjonalne, występujące w postaci działania naszego intelektu, styka się z istnieniem rzeczy w nas obecnej" [25]. Doświadczenie bowiem jest zawsze poznaniem przedmiotu obecnego [26].

---

[23] A. Krąpiec, *Próba ustalenia struktury bytu intencjonalnego*, „Collectanea Theologica" 28 (1957), s. 353; por. „W sądach egzystencjonalnych zetknięcie się poznawcze z rzeczą jest najbardziej pierwotne i najbardziej autentyczne. Mianowicie akty intelektualne bezpośrednio (bez żadnego pośrednictwa tzw. intelektu czynnego: zwróciłem na to uwagę w artykule „Analisis formationis conceptus entis existentialiter considerati, „Divus Thomas", 1956, s. 320—351) łączą się z rzeczą, ściślej z istnieniem rzeczy, której konkretne przedstawienia zostały jakoś utrwalone w aktach wyobraźni... W poznaniu... sądów egzystencjalnych istnieje moment styku aktów poznawanych z rzeczą. Istnieje on zarówno bezpośrednio w ujęciu istnienia rzeczy, jak i pośrednio w ujęciu konkretnej treści", A. Krąpiec, *op. cit.*, s. 314—355.

[24] A. Krąpiec, *op. cit.*, s. 330—331; u Maritaina w *Les degrés du savoir*, *op. cit.*, s. 218.

[25] A. Krąpiec, *op. cit.*, s. 350; por. „I z tego powodu miał rację Etienne Gilson w *L'être et l'essence*, c X, s. 286, gdy pisał że właściwie nasze poznanie i prawda, to jest styk istnienia z istnieniem. Łączność dwóch aktów, czyli łączność w aktach jest o wiele bardziej zrozumiała w egzystencjalnym tłumaczeniu, aniżeli w tłumaczeniu esencjalnym. W esencjalnym bowiem, arystotelowskim tłumaczeniu, poznanie byłoby łączeniem się dwóch form, a tymczasem, formy

Sprawa doświadczenia istnienia Boga właściwie zostaje wytłumaczona. Człowiek nie zawsze, lecz wtedy gdy uzyska nadprzyrodzoną pomoc Boga, może swym intelektem możnościowym zetknąć się z istnieniem Boga. To jest możliwe i filozoficznie wytłumaczalne. Jest to zetknięcie się intelektu z istnieniem rzeczy w nas obecnej. Z obecnym w nas Bogiem przez Łaskę, bo wtedy przecież dopiero, gdy przebywa w nas Bóg, jest możliwa nadprzyrodzona pomoc, powodująca doświadczenie mistyczne. Możliwe jest właśnie dopiero wtedy doświadczenie istnienia Boga, obecnego w nas, jako byt. Tę obecność uzasadnia teologia. Gdy się na to zgodzimy, wtedy filozofia podejmując problem może wytłumaczyć mechanizm ujęcia intelektem możnościowym istnienia obecnego w nas Boga.

Doświadczenie mistyczne jest więc rzeczywiście, co do podmiotu aktem ludzkiego poznania przedmiotu nadnaturalnego sposobem nadprzyrodzonym. Spowodowanie doświadczenia istnienia Boga jest nadprzyrodzone. Samo doświadczenie jest podmiotowo ludzkie, w sposobie tylko wciąż nadprzyrodzone.

Zwykle mylono doświadczenie mistyczne z pojęciowym poznaniem, które jako ujęcie istoty Boga nie wydawało się możliwe. Marechal więc przyjmując możliwość jednak bezpośredniego poznania Boga mówił o etapie ponadświadomości, supraracjonalnym, gdy znika pojęciowanie, wymagające aktu intelektu czynnego. Mówił o poszerzeniu poznania, gdy inteligencja ludzka bezpośrednio styka się ze swym przedmiotem poznania, bez analogii i pomocy wyobrażeń [27]. Przyjmował więc etap, nie dający się uzasadnić, jakiś stan już nadnaturalny, nie należący do życia przed śmiercią. Gdy się jednak uzna w poznaniu ludzkim różnicę między doświadczeniem istnienia a pojęciowaniem, trudności Marechala znikają, a nawet można by przyjąć rozwiązania Marechala przy założeniu, że mówi nie o ponadświadomości, lecz o ujęciu istnienia. Sam Marechal był zależny od tendencji, według których po prostu gdy mówiono mistyka, myślano o kontemplacji mistycznej, jako jedynym akcie doświadczenia Boga.

Kontemplacja mistyczna jest sprawą przewagi zrozumień w poznaniu Boga. Wiadomo jednak z teodycei, że w Bogu utożsamia się istnienie z istotą. Doświadczając więc istnienia mistyk jak gdyby doświadcza jednocześnie istoty Boga. Ale aktem doświadczenia, które jest zetknięciem się intelektu możnościowego z istnieniem

zawsze z siebie nie są aktywne, nie wyrażają dynamizmu, jaki wyraża istnienie ujawniające się w działaniu", s. 350.

[26] *„expérience signifie la connaissance d'un objet comme présent"*, J. Maritain, *op. cit.*, s. 521.

[27] *Etudes sur la psychologie des mystiques*, „Revue de Phil." 1912, t. I, s. 245—246.

Boga, tym aktem nie ujmuje się istoty, jako zawsze zespołu cech konstytutywnych. Ujęcie ich jest pojęciowaniem. Pojęciowanie wymaga czynności intelektu czynnego, a tym samym pośrednictwa zmysłów. Takie pośrednictwo nie jest możliwe w wypadku poznawania Boga. Kontemplacja mistyczna więc, jako pojęciowe i bezpośrednie w tym życiu ujęcie istoty Boga, nie jest możliwa z punktu widzenia filozofii. I nie może chyba o tym myśleć św. Tomasz, gdy mówi, że „w kontemplacji, którą przeżywamy jeszcze w tym życiu, można dojść, oczywiście w sytuacji specjalnej (*in raptu*), do ujrzenia Boskiej istoty" [28]. Akt ujęcia bezpośrednio istoty Bożej wykracza poza przyrodzoną naturę człowieka. W tym życiu nie jesteśmy przekształceni i przystosowani do wizji uszczęśliwiającej, która, jako nasze życie po śmierci, będzie polegała na bezpośrednim ujmowaniu istoty Boga, „twarzą w twarz", i na czerpaniu Boga według miary naszej pojemności, wyznaczonej przez oddaną Bogu miłość. Tak tłumaczy tę sprawę np. o. Woroniecki. Czerpać Boga w takiej mierze, w jakiej oddaliśmy mu miłość. To jednak jest już rozwiązaniem teologicznym. Filozofia wie, że szczytem działalności ludzkiej jest kontemplacja i oczywiście najdoskonalszego przedmiotu, a więc istoty Boga. W tym życiu jednak nie osiągamy tego etapu. Św. Tomasz więc mówiąc o specjalnym w tym życiu ujrzeniu istoty Boga, po prostu chyba także nie rozróżnia w mistyce doświadczania istnienia Boga i sprawy ewentualnego ujęcia Bożej istoty [29]. Tego ujęcia nie ma w tym życiu. Jest natomiast nadprzyrodzone spowodowanie w człowieku zrozumienia prawd o Bogu. I tak należy rozumieć kontemplację mistyczną. Jako właśnie spowodowane przez Boga zrozumienie objawionych prawd o Jego istocie, zrozumienie w sposób pełny w ramach możliwości poznawczych człowieka.

Należy jeszcze tylko dodać, że istota Boga utożsamiając się z istnieniem właściwie jednak ginie jako coś w Bogu osobnego. Wynikałoby z tego, że w ogóle nie jest możliwe poznawcze ujęcie Boga w wiedzy pojęciowej. Intelekt ludzki tak jest ukształtowany, że poznaje osobno istnienie i osobno istotę. Nie wiadomo tylko, czy przystosowanie kiedyś naszych władz poznawczych do oglądania Boga „twarzą w twarz" będzie utrzymaniem znanych nam w tym życiu etapów procesu poznania. Trudność poznania w tym życiu istoty Boga wynika więc nie tylko z konieczności posłu-

---

28 „*Potest contemplatio huius vitae (in raptu) pertingere ad visionem divinae essentiae*", Tomasz z Akwinu, *S. Th.*, II—II, 180, 5; por. odn. 21.

29 Mówi jednak w innym miejscu, że „*Deus qui in hac vita non potest per seipsum cognosci, potest per seipsum amari*", Tomasz z Akwinu, *S. Th.*, I—II, 27, 2, arg. 2.

żenia się przy pojęciowaniu pośrednictwem zmysłów, co nie jest możliwe w wypadku Boga, lecz jest także uwarunkowana faktem utożsamienia się w Bogu istoty z istnieniem.

Doświadczenie więc istnienia Boga, bytu z porządku nadnaturalnego, jest aktem poznania, dokonanym przez intelekt możnościowy człowieka w tym życiu, w ramach więc natury człowieka, w sposób nadprzyrodzony. Znaczy to, że doświadczenie istnienia Boga nie jest powszechnym udziałem wszystkich ludzi, tak jak powszechne jest poznanie istnienia konkretów, lecz jest spowodowanym przez Boga procesem. Zwrócenie uwagi na nadprzyrodozny sposób ludzkiego poznania przedmiotu nadnaturalnego włącza do zagadnienia sprawę Łaski, która w naturze ludzkiej tkwi jako przypadłość tzw. oboediencjalna. Chodzi tu najpierw o to, aby Bóg działał w człowieku i aby dokonało się uczestniczenie człowieka w Boskiej naturze. Po prostu właśnie sytuacja naczyń połączonych. Życie Boże w człowieku. To nie zmienia faktu substancjalnej odrębności człowieka od Boga. Człowiek jest wciąż osobą w porządku stworzeń i realnie jest różny od swej przypadłości, która należy do porządku nadnaturalnego. Faktem jest jednak przebywanie w człowieku Boga. To przebywanie wyznacza właśnie sytuacja Łaski. I ta sytuacja stwarza dopiero możliwość zaistnienia nadprzyrodzonego sposobu poznania ludzkiego. W każdym więc wypadku mistyka *sensu stricto* zależy od obecności w nas Boga i stąd słusznie można ją nazwać etapem głębokiego życia religijnego [30].

Maritain rozważa taką mistykę, jako zaawansowany etap życia religijnego i stwierdza, że jest ona ujęciem Boskości jako takiej w nadnaturalny sposób przyjmowania wiedzy o Bogu poprzez wiarę, udoskonaloną w jej działaniu darami Ducha Świętego, specjalnie darem rozumu i mądrości. I to jest dla niego właśnie doświadczenie mistyczne [31]. Poznanie spowodowane, wywołane w sposób nadprzyrodzony [32].

---

[30] Por. definicję mistyki w artykule M. Gogacza, *Uwagi na temat mistyki w „Boskiej komedii" Dantego, op. cit.* Całą tajemnicą mistyki krótko mówiąc jest to, że Bóg, obecny w człowieku przez Łaskę, przechodzi z porządku sytuacji nadnaturalnych i nadprzyrodzonych w porządek naturalny i daje się poznać jako nadnaturalny przedmiot naturalnym władzom poznawczym człowieka w sposób nadprzyrodzony.

[31] *„la sagesse infuse... qui consiste à connaître ...la Deité comme telle... il faut que (la foi) soit perfectionnée dans son mode d'opérer par les dons du Saint-Esprit, don d'intelligence et surtout don de sagesse. C'est là l'expérience mystique"*, J. Maritain, *op. cit.*, s. 502; por. s. 515; por. *„l'expérience mystique est la conscience que l'âme prend de cette présence (l'habitation du Verbe dans l'âme"*, J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique, doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Aubier 1944, s. 259; por. rozdział pt. „L'expérience mystique".

[32] *„l'expérience mystique est une connaissance surnaturellement inspirée"*, J. Maritain, *op. cit.*, s. 513—514.

Świetnie Maritain zwraca uwagę na spowodowanie przez Boga doświadczenia mistycznego, ale myli jednak bardzo porządek teologii z filozofią. Wprawdzie mówi, że chodzi mu o omówienie doświadczenia mistycznego w porządku nadnaturalnym, by zrozumieć to doświadczenie w porządku naturalnym, lecz właśnie to rozróżnienie jest pomyłką. Doświadczenie mistyczne w tym życiu jest zawsze czynnością człowieka chociaż co do sposobu nadprzyrodzoną. Jest różnica między nadnaturalnym porządkiem a nadprzyrodzonym sposobem. Wyjaśnia więc tylko Maritain bardzo interesująco i przejrzyście, że podstawą ontologiczną doświadczenia mistycznego jest Łaska w człowieku i zamieszkanie w nim Boga, podstawą działania czy wykonywania doświadczenia mistycznego są dary Ducha Świętego i wywoływane miłością poznanie przez *connaturalité*[33]. Nigdzie już potem nie wyjaśni rozumowo doświadczenia mistycznego, jako faktu, który spełnia naturalny człowiek. Sytuacja teologiczna jest przecież w człowieku tylko początkiem i racją pojawienia się nadprzyrodzonego sposobu naturalnego poznania Boga, które jest intelektualnym doświadczeniem istnienia Boga, a nie wyłącznie aktem wiary. A dary Ducha Świętego, jak słusznie mówi Maritain, są rzeczywiście dyspozycjami, zapewniającymi człowiekowi dojście do doświadczenia mistycznego, jako do normalnego etapu i szczytu ludzkiego życia[34].Nie zmienia to wszystko faktu mieszania u Maritaina teologii z filozofią. Sam zresztą Maritain wyznaje, że między mistyką naturalną a nadnaturalną nie można ostatecznie ustalić różnicy[35]. Maritain po prostu nie rozróżnił pojęć, mianowicie że właśnie ludzkie to tyle, co zgodne z naturą człowieka i w ramach tej natury, nadnaturalne czyli z porządku nadnaturalnego, przekraczające możliwości natury ludzkiej, przy-

---

[33] „*La grâce sanctifiante et l'habitation de Dieu dans l'âme en état de grâce: voilà les fondements ontologiques, les principes premiers de l'expérience mystique*", J. Maritain, *op. cit.*, s. 513; „*les conditions premières, d'ordre ontologique, de cette expérience, c'est-à-dire la grâce sanctifiante et l'inhabitation des personnes divines dans l'âme en état de grâce;... dans l'ordre de l'exercice ou de l'opération la manière dont a lieu cette expérience et les moyens qu'elle met en jeu:c'est-à-dire les dons du Saint Esprit et la connaissance par connaturalité due à la charité*", J. Maritain, *op. cit.*, s. 503.

[34] „*des dispositions permanentes ou des habitus qui assurent la possibilité, normale de droit, de parvenir à cette connaissance inspirée*, s. 14, *l'expérience mystique et la contemplation infuse apparaissent bien comme le terme normal de droit de la vie de la grâce, on peut même dire comme le sommet vers lequel tend toute la vie humaine*", J. Maritain, *op. cit.*, s. 512.

[35] „*La contemplation mystique se definit un acte de foi vive éclairée par les dons intellectuels du Saint-Esprit*", A. Gardeil, *La contemplation mystique*, cz. II, „Revue Thomiste" 1932, s. 226.

rodzone a więc ludzkie co do podmiotu i co do sposobu, nadprzyrodzone czyli ludzkie co do podmiotu a nadnaturalne co do sposobu. Krótko mówiąc doświadczenie mistyczne co do podmiotu jest aktem ludzkim poznania przedmiotu nadnaturalnego sposobem nadprzyrodzonym. Terminy „nadnaturalne" i „nadprzyrodzone" dotyczą tego samego porządku. Inny tylko jest akcent. Używając terminu „nadprzyrodzone" akcentujemy sposób, przy terminie „nadnaturalne" akcentujemy przedmiot.

Sprawę wyjaśnienia, czym jest doświadczenie mistyczne i sprawę obecności Boga w człowieku przez Łaskę podejmuje także Gardeil. Akcentuje głównie kontemplację rozumiejąc ją jako akt wiary, oświeconej dotyczącymi intelektu darami Ducha Świętego [35]. Pokazuje, że Bóg obecny w człowieku wirtualnie, teraz przez Łaskę aktualizuje swą obecność i staje się dla duszy przedmiotem poznania. Dusza zjednoczyła się z Bogiem przez Łaskę i przez Łaskę może doświadczyć substancjalnie w niej obecnego Boga [36].

Gardeil, Marechal, także np. Picard i Guibert są zwolennikami tzw. w mistyce bezpośredniego poznania Boga. Do zwolenników poznania pośredniego należy między innymi De la Taile, Maumigny, Saudreau, Garrigou-Lagrange.

Garrigou-Lagrange w *L'habitation de la sainte Trinité et l'expérience mystique* [37] wyjaśnia, że naszym działaniem poznawczym doświadczalnie dosięgamy Boga, ponieważ Łaska przygotowuje duszę do posiadania Bożej Osoby. To doświadczenie Boga jest związane z darem mądrości, występującej razem z miłością, ale nie jest nigdy doświadczeniem Boga bezpośrednim [38]. Jest poznaniem właśnie przez miłość i intelektualnym poznaniem po-

---

[36] Por. A. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, t. II, s. 253—354.

[37] W „Revue Tnomiste", nov. déc. (1928), s. 449—474.

[38] „*Dans ce texte (In I Sent, 14, 2. 2, ad 2) la connaissance quasi expérimentale de Dieu, dont parlait le texte précédent (In I Sent, 14, 2, 2, ad 3), est rattachée expressément au don de sagesse uni à la charité. Et c'est absolument la même doctrine, que saint Thomas conserve sous une forme plus brève dans la Somme Théologique I, 43, 3c ad 1, ad 2: operatio nostra attingit ad ipsum Deum... (ita) ut (justus) ipsa divina persona fruatur... sic gratia gratum faciens disponit animam ad habendam divinam personam*", R. Garrigou-Lagrange, op. cit., s. 458. Cały artykuł jest raczej analizą znakomitego tekstu św. Tomasza w *In I Sent*, 14, 2, 2, ad 3, „*non qualiscumque cognitio sufficit ad rationem missionis, sed solum illa quae accipitur ex aliquo dono appropriato personae, per quod efficitur in nobis coniunctio ad Deum, secundum modum proprium illius personae, scilicet per amorem quando Spiritus Sanctus datur, unde cognitio ista est quasi experimentalis*".

przez coś innego, co jest pośrednikiem choćby takiego typu, jak założenie faktu zmysłowych władz poznawczych i ich przedmiotu [39]. Najbardziej jednak poznajemy Boga po skutkach miłości, które w nas tworzy.

Tak blisko stąd do ujęć Bernarda z Clairvaux, który poznanie Boga w kontemplacji uważał wprawdzie za akt czysto rozumowy, ale możliwy dopiero po śmierci. W tym życiu poznaje się Boga tylko przez wiarę [40]. Poznanie to jest oczywiście wielostopniowe i kończy się ekstazą, jako napięciem uczuć i umysłu, towarzyszących mistycznemu zjednoczeniu. Ale właściwie, jak powie Ryszard ze św. Wiktora, poznanie to w swej najgłębszej naturze jednak kontemplacyjne, jest „odpoczynkiem duszy w posiadaniu miłości i prawdy" [41].

Linię myśli św. Bernarda podejmuje w naszych czasach Tomasz Merton. I całą koncepcję mistyki referuje w niezwykle świeżych i czytelnych poradach praktycznych, którymi są jego prace, poświę-

---

[39] *„Cette expérimentation des choses divines n'implique pas un raisonnement, si rapide soit-il et qui procéderait de la connaissance de notre amour ut quod cognoscitur. (Perfection chrétienne et contemplation)*, wyd. 1, 1923, t. I, s. 331 i 379)... *Il y a une connaissance intellectuelle expérimentale sans aucun raisonnement, mais médiate en ce sens qu'elle suppose l'intermédiaire de la sensation et de son objet"*. R. Garrigou-Lagrange, *op. cit.*, s. 465—466. Należy podkreślić, że mistycy wciąż mówią o doświadczaniu Boga. Twierdzą, że czują Boga, nie fizycznie lecz intelektualnie, że go nie poznają jakoś specjalnie, lecz że po prostu doświadczają. Nie otrzymują żadnej specjalnej wiedzy, lepiej tylko rozumieją prawdy objawione. A więc nie wiedza otrzymana i nie akt wnikania w istotę Boga, lecz zrozumienie prawd i niejasne doświadczenie. Takie stanowisko mistyków daje podstawę do podkreślenia w doświadczeniu mistycznym poznawania istnienia Boga i sprawy zrozumienia prawd objawionych. Stanowisko Garrigou-Lagrange'a Gardeila, Marechala wiąże się ze sprawą nierozróżnienia dokładnie funkcji poznawczych intelektu czynnego i intelektu możnościowego. Dla nich poznanie jest główne raczej pojęciowaniem. Z tego wynikały interpretacje, według których doświadczenie mistyczne jest intelektualnym, pojęciowym ujmowaniem istoty Boga. Ponieważ taka teza nie bardzo jest zgodna z naturalnym procesem poznawczym człowieka, usiłowano wyjaśnić doświadczenie mistyczne jako np. poznanie supraracjonalne, pośrednie, *quasi experimentalis* itp.

[40] *„La vision de Dieu, dans la contemplation, est purement intellectuelle... c'est au ciel seulement que l'on voit Dieu; ici-bas, on ne peut le contempler que par la foi: auditus ad meritum, visum ad praemium (In cantica*, sermo 28, 5)", P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. II, Paris 1924, s. 106.

[41] *„La contemplation ou le repos de l'âme dans la possession et l'amour et la verité"*. T. Hugonin *(Notice sur Richard de Saint Victor, Patrologiae cursus completus*, series secunda, t. 196, acc. I. P. Migne) tak interpretuje definicję kontemplacji podaną przez Ryszarda w jego *Beniamin Major, Patrologiae cursus completus*, t. 196, c 67D i c 193B: *„contemplatio est libera mentis perspicatio in sapientiae spectacula cum admiratione suspensa;* por. M. Gogacz, *Filozofia bytu w Beniamin Major Ryszarda ze św. Wiktora*, Lublin, 1957.

cone życiu religijnemu człowieka. To nie jest ujęcie teoretyczne, analiza i filozoficzne, od strony więc rozumu ludzkiego, wyjaśnienie doświadczalnego poznania Boga. Wcale to nie umniejsza uroku i głębi prac Mertona. Faktem jest tylko, że w innej linii wyjaśnień należy szukać materiałów do problemu poznania Boga w mistyce. Jest to linia Pseudo-Dionizego Areopagity, Ryszarda ze św. Wiktora, Tomasza z Akwinu i nawiązujących do Tomasza: Jana od Krzyża i Teresy Wielkiej. Każdy z tych autorów i wielu innych klasyków mistyki wnosi wiele do problemu, objętego tematem wykładu. Podejmując ich akcenty Gardeil, Garrigou-Lagrange, Maritain naprowadzają rozważania do etapu, w którym można już stwierdzić, że tajemnicze życie mistyczne człowieka, spowodowane w sposób nadprzyrodzony, a więc wywołane obecnością Boga w człowieku, czyli życie głęboko religijne i święte, może uzyskać etap doświadczenia Boga. To doświadczenie jest czynnością intelektu możnościowego, ponieważ jest doświadczeniem istnienia Boga. Istnienie rzeczy jest ujmowane wprost i bezpośrednio przez intelekt możnościowy przy okazji przejmowania przez intelekt czynny wrażeń, wywołanych obecnością rzeczy. W wypadku doświadczenia istnienia Boga intelekt czynny nie spełnia swych funkcji, ponieważ nie ma przed sobą przedmiotu materialnego. Bóg więc musi spowodować, że intelekt możnościowy ujmuje jego istnienie. To spowodowanie jest właśnie nadprzyrodzone i wyraża sposób poznania. Samo doświadczenie istnienia Boga jest czynnością, która się mieści w naturze człowieka. Fakt spowodowanych przez Boga zrozumień przenosi nas z mistyki do kontemplacji mistycznej.

I mistyka i kontemplacja, jakkolwiek są czynnościami człowieka, ze względu na nadnaturalny przedmiot i nadprzyrodzony sposób poznania Boga należą do teologii. Filozofia jednak w pełni jest kompetentna wyjaśnić akt zetknięcia się władz poznawczych człowieka z istnieniem Boga przy założeniu, że teologia uzasadniła nadprzyrodzoną obecność Boga-bytu w człowieku. Trudnością jest zawsze fakt dwu różnych porządków: natury człowieka i nadnaturalnej w nim Łaski. W każdym razie mistyka należy do nauk teoretycznych, jako wypadkowa teologii i filozofii, lub jako filozoficzne wyjaśnienie teologicznego problemu. Praktyka mistyczna jest sprawą świętości.

Między mistyką a świętością jest zawsze, jak już wiemy, ta różnica, że w świętości akcentem głównym jest miłość, w mistyce poznanie. Może być świętość bez mistyki, nie ma praktycznie mistyki bez świętości. Mistyka bez świętości jest mistyką fałszywą, mistycyzmem, zatrzymaniem się człowieka przy środkach, prowadzących do Boga. W najlepszym razie jest wiedzą o mistyce. Wie-

dza jednak w sensie ścisłym jest nauką teoretyczną, której próbka została zaprezentowana właśnie w wykładzie o mistyce i poznaniu Boga.

Wszystkim Państwu, jako etapów w normalnym, wciąż idącym naprzód rozwoju duchowym, życzę jak najserdeczniej i świętości i mistyki.

Mieczysław Gogacz

Seminarium dyskusyjne

Podczas dyskusji aula była równie pełna jak podczas wykładu. Problem mistyki wywołał ogromne zainteresowanie. Wykład ustalał propozycję rozwiązania jednego tylko zagadnienia, mianowicie doświadczenia mistycznego. Dyskusja była okazją poruszenia wielu innych spraw, związanych z historią mistyki, kierunkami w mistyce, całym tym kontekstem, który jest erudycyjną bazą tematu.

Głównie jednak dyskusja dotyczyła dwu spraw: 1 — poznania i władz poznawczych człowieka, 2 — specyfiki poznania mistycznego.

Ad 1: Pytano o różnicę między intelektem czynnym a możnościowym. Pytania wyrażały niepokój, że rozróżnienie to jest hipostazowaniem funkcji jednej władzy poznawczej. Odpowiedzi więc musiały być szerokie, pokazujące cały charakter procesu poznania według postawy realizmu filozoficznego, arystotelesowsko-tomistycznego.

Poznanie polega na swoistej recepcji przedmiotu poznania. Władza poznawcza jest więc władzą przyjmującą, bierną. Nazywa się ją intelektem możnościowym, a więc intelektem o cechach tylko przyjmowania aktu. Z natury swej nie może pojęciować, a więc dokonać w uzyskanych przez zmysły spostrzeżeniach ujęcia cech głównych przedmiotu poznawanego. Może tego dokonać władza w naturze swej czynna. Z konieczności więc, aby wytłumaczyć poznanie ludzkie trzeba przyjąć władzę czynną, pojęciującą, jako rację tłumaczącą tworzenie pojęć przez człowieka. Racją tą jest intelekt czynny.

Intelekt możnościowy jest nie tylko właściwą władzą poznawczą, ale spełnia poza tym funkcję zetknięcia się poznawczego z istnieniem rzeczy. Istnienie nie jest pojęciowalne. Może być jednak ujęte w sądzie. Podstawą sądu jest poznanie przedmiotu. Trzeba go znać, by wydać sąd. Intelekt czynny pojęciuje. Jedynie więc intelekt możnościowy może ująć istnienie konkretu. W wyniku tego poznany zostaje cały konkret, oczywiście nie jako konkret, lecz jako bytujący.

Przedyskutowanie takiej teorii, tłumaczącej poznanie, przybliżało zrozumienie doświadczenia mistycznego jako poznawczego ujęcia istnienia Boga, będącego nadnaturalnym przedmiotem intelektu możnościowego człowieka, pobudzonego i przystosowanego przez Boga do takiego poznania.

Ad 2: Zagadnienie poznania mistycznego uzyskiwało rozwiązanie tylko filozoficzne. Dyskusja zwróciła uwagę na fakt o wiele bogatszej problematyki mistyki, ujmowanej ze strony teologii. Słusznie. Rozwiązania teologiczne były jednak poza tematem wykładu. Pytano więc o różnicę między kontemplacją filozoficzną a kontemplacją mistyczną, o różnicę między kontemplacją a mistyką. Chodziło po prostu o wyprecyzowanie i przypomnienie terminów, używanych w wykładzie, a przez to o przybliżenie dla potocznego myślenia trudnych problemów naukowych.

Zabierali głos także specjaliści pytając np. o „zależności koncepcji teologicznych od danego systemu metafizyki". Okazało się, że inną interpretację uzyskuje doświadczenie mistyczne, gdy rozważa się je z pozycji augustynizmu i inaczej jest wyjaśnione w oparciu o tomizm. Dotyczyło to głównie problemu intelektu, aktu poznania i umysłu w ogóle.

W związku z terminem „umysł" wyłoniła się kwestia określenia aktu wiary. Akt wiary jest to *actus intellectualis.* Umysłowy akt poznania i uznania prawd objawionych. Ponieważ akt umysłowy obejmuje działanie intelektu i woli, usiłowano w gwałtownej dyskusji zgodzić się, że akt wiary w istocie swej jest zawsze umysłowy, jako głównie akt intelektu, akt i *principium* swoistego poznania, ale o tym, że taki akt dokonał się w człowieku, że człowiek poznał i przyjął prawdy wiary, zadecydowała także wola.

Omawiano różnicę między poznaniem przez wiarę a poznaniem mistycznym lub, jak głosiła inna formuła pytania, różnicę między „religią-wiarą a mistyką".

Życie religijne w swoistym swym etapie i w wyjątkowych, spowodowanych przez Boga sytuacjach jest życiem mistycznym. Można przypuszczać (Maritain), że każde normalnie pogłębiające się życie religijne prowadzi do mistyki. Różnica między poznaniem przez wiarę a poznaniem mistycznym jest przynajmniej ta, że doświadczenie mistyczne jest sytuacją wyjątkową.

Specjaliści zapytywali dalej o *concursus Divinus.* Czy może być poznanie nie powodowane przez Boga? W związku z tym, jeżeli wciąż Bóg wywołuje i towarzyszy działaniu ludzkiemu, czy jest inne poznanie niż mistyczne, czyli przez Boga spowodowane? Poznanie przez wiarę jest aktem uznania nieobecnych bezpośrednio przedmiotów. Poznanie mistyczne jest aktem doświadczenia swoiście i bezpośrednio obecnego poznawczo Boga. Poznanie naturalne ma inny przedmiot i sposób.

Zastanawiano się także nad tym, czy poganie mogą doznawać autentycznego doświadczenia mistycznego.

Wachlarz spraw był rzeczywiście szeroki. Problemy, budzące powszechne zainteresowanie, były autentycznie ważne i trudne. To specjalnie kwalifikuje dyskusję i każe ją uznać za ciekawą, pożyteczną, zmuszającą do przemyśleń.

M. G.

MARIA GARNYSZ

INDIE WSPÓŁCZESNE

Indie kojarzą się u nas zwykle bądź z egzotyką krajobrazu, obyczaju i sztuki, bądź ze starymi religiami Wschodu, które tak często fascynują Europejczyków. Wywołują też w wyobraźni postać Gandhiego, dziś — patrona światowego pacyfizmu, oraz — może — postać premiera Nehru i jego licznych wystąpień pokojowych czy mediacyjnych. Wszystkie te skojarzenia zawieszone są jednakże najczęściej w politycznej i ekonomicznej próżni. Indie współczesne jako państwo o interesującym „eksperymentalnym" ustroju, Indie współczesne zmagające się jednocześnie z problemami gigantycznych elektrowni wodnych i z analfabetyzmem 80% mieszkańców, z reaktorami atomowymi i z problemami kast „nietykalnych", z ambitnymi planami gospodarczymi, których celem jest „demokratyczna droga do socjalizmu", i z trudnością wprowadzenia w życie zakazu handlu dziewczętami — te Indie są nam najczęściej mało znane.

Tymczasem prosta logika nakazywałaby raczej — nie spuszczać ich z oczu. Dla każdego jest dzisiaj jasne, że historyczną dominantą czasów, w których żyjemy, jest proces usamodzielniania się narodów zacofanych gospodarczo i że wobec skali i konsekwencji tego procesu bledną bardzo nawet emocjonujące „naprężenia i odprężenia" w Europie. Narody zacofane, pamiętać warto, to d w i e t r z e c i e ludności świata, rozporządzające jednak w tej chwili p i ę t n a s t o m a p r o c e n t a m i jego żywności. Same narody Azji, czyli w i ę c e j n i ż p o ł o w a mieszkańców naszego globu (55%) dysponowały jeszcze w roku 1948 siedemnastoma procentami żywności światowej. Jeśli jest oczywiste, że ten obłędny stan rzeczy nie może trwać, to tym ważniejsze dla losów całego świata staje się pytanie, JAK ukształtuje się nowe oblicze tych narodów.

Otóż Indie są — obok Chin Ludowych — największym krajem azjatyckim, który „zaryzykował wolność". Co więcej — zaryzykował ją nie na drodze komunizmu, który stanowi dziś już pewną „klasyczną" metodę szybkiego przekształcania starych struktur ekonomicznych i społecznych, ale na drodze samodzielnego eksperv-

mentu, który próbuje łączyć elementy demokracji zachodnich i elementy lokalnych tradycji i obyczajów z niektórymi założeniami i metodami socjalistycznymi. Ponieważ program — w najogólniejszych zarysach podobny — wydaje się nieuchronną drogą wszystkich tych młodych republik, które nie wybrały lub nie wybiorą komunizmu — doświadczenia i trudności Indii, ich osiągnięcia i ich porażki to zagadnienie wykraczające swym ciężarem gatunkowym daleko poza „ciekawostki lokalne".

Partia, która sprawuje obecnie władzę w Indiach, nazywa się Indyjski Kongres Narodowy i powstała w roku 1885, jako skromna wówczas, inteligencka „platforma miejscowej opinii publicznej". Po okresie nastrojów ekstremistycznych w początkach naszego stulecia, w Kongresie przeważać zaczęła zasada „konstytucyjnej i wstrzemięźliwej" walki z kolonizatorami. Dopiero jednak po roku 1918, kiedy Gandhi ujął w swe ręce indyjski ruch wyzwoleńczy, partia kongresowa przekształciła się z czołówki inteligenckiej w masowy ruch ludów Indii. Nie będziemy zatrzymywać się tu dłużej nad zawiłym procesem społecznym i politycznym, który doprowadził do nienotowanego przedtem w historii „pokojowego zwycięstwa" tego ruchu. Temat artykułu niniejszego zaczyna się bowiem w chwili, kiedy w roku 1947 partia kongresowa przejęła władzę w niepodległych Indiach i z narodowych bohaterów walki o wolność, otoczonych nimbem patriotycznego uniesienia, przekształcić się musiała w planistów i administratorów nowoczesnego państwa, które trzeba było zbudować w starym, częściowo feudalnym a częściowo nawet plemiennym jeszcze kraju.

Jakiż jest ów kraj? Spójrzmy najpierw na „suche" statystyki. Powierzchnia 3 261 tysięcy km^2. Liczba ludności — 386 milionów. Pięć różnych ras. Czternaście odmiennych, a nieraz skłóconych stanów i sześć na wpół autonomicznych „terytoriów komisarycznych", 845 języków i dialektów, z czego czternaście uznanych konstytucyjnie za języki urzędowe.

W kraju tym mieszka 55 milionów członków „kast niższych", utrzymywanych do roku 1950 w stanie na wpół zwierzęcej wegetacji· „nietykalnych", niedopuszczanych do szkół, sklepów, miejsc publicznych i do większości prac zarobkowych. Mieszka tam też 22 miliony członków plemion już osiadłych lub koczowniczych, rządzących się własnymi starymi prawami. 82,7% ludności zajmuje się rolnictwem. 48% ziemi uprawnej znajdowało się w r. 1950 w rękach pośredników i plantatorów. Indie do dziś dnia muszą sprowadzać żywność. Przeciętny dochód roczny na głowę mieszkańca wynosi 25 dolarów rocznie (w USA ok. 2 000 dolarów). Przeciętna długość życia w Indiach wynosi 27 lat (w USA 68 lat).

W takim kraju należało zbudować, i to natychmiast, podstawy niezależności i demokracji: podnieść wydajność rolnictwa; zbudować przemysł; wyrównać start życiowy obywateli i zapewnić warunki tego startu; oświatę powszechną, powszechne zatrudnienie, powszechne świadczenia socjalne. W chwili, gdy zadania te stanęły przed partią kongresową, 16% mężczyzn i 9% kobiet w kraju umiało czytać i pisać.

Nie trzeba być szczególnie przenikliwym politykiem, aby odgadnąć, że w warunkach, gdy zasadnicze przemiany ekonomiczne i społeczne kraju nie mogły czekać na jego samorzutną ewolucję, stanowiły bowiem naglące „być albo nie być" Indii, władza polityczna musiała być władzą scentralizowaną i autorytatywną. Jedną więcej olbrzymią zasługą Gandhiego dla niepodległości kraju było stworzenie przezeń tak szerokiego poparcia dla partii kongresowej, że mogła ona władzę taką uzyskać drogą demokratyczną, z autentycznego mandatu narodu, i że wolność Indii, jakkolwiek nie była im oszczędzona walka bratobójcza, nie musiała — jak dotąd — spalać się w rozgrywkach, przewrotach i intrygach politycznych.

W Indiach istnieje w tej chwili dwuizbowy parlament Unii i parlamenty federalne, które mogą nie zatwierdzić jakiejś ustawy i które decydują o szeregu spraw państwowych albo lokalnych. Ich poważna niewątpliwie rola polityczna polega jednak przede wszystkim na prawie powiedzenia NIE, co jest zresztą bardzo dużo, szczególnie w kraju, który wystartował w demokrację nieomal wprost z feudalizmu. Władzę w Indiach sprawuje faktycznie prezydent Unii (obecnie dr Rajendra Prasad) i mianowani przez niego gubernatorzy stanów. Prezydent zwołuje i odracza parlament, prezydent zatwierdza lub odrzuca projekty ustaw, prezydent ma wyłączną inicjatywę ustawodawczą w sprawach finansowych, jest naczelnym dowódcą sił zbrojnych, mianuje członków Sądu Najwyższego i sądów stanowych oraz większość innych dygnitarzy państwowych. W okresie między sesjami parlamentu (które sam zwołuje) prezydent może, „jeśli uważa za słuszne", wydawać dekrety z mocą ustawy. Może, w pewnych wypadkach „zawieszać lub łagodzić" wyroki sądów. Może także podporządkować na jakiś czas władzy centralnej każdy stan, który dopuściłby się polityki „sprzecznej z konstytucją". O tym, co jest sprzeczne z konstytucją, orzekają sędziowie Sądu Najwyższego (mianowani przez prezydenta).

Premier Indii jest, formalnie rzecz biorąc, doradcą prezydenta, uprawnionym do przedkładania mu wniosków i projektów opracowanych przez Radę Ministrów. Wszyscy obserwatorzy podkreślają jednak zgodnie, że obecny premier Indii oraz minister spraw zagranicznych i energii atomowej, Jawaharlal Nehru, decyduje w praktyce o większości wymienionych wyżej spraw. Rolę tę zawdzięcza on

częściowo ogromnemu autorytetowi, jakim cieszy się u narodów Indii oraz za granicą, częściowo zaś swej pozycji w partii kongresowej.

Partia kongresowa, dzięki swej specyficznej strukturze, jest instrumentem władzy politycznej w terenie. Ma ona większość w parlamentach wszystkich stanów, z wyjątkiem stanu Kerala, gdzie w roku 1957 większość w wyborach zdobyli komuniści. Członkowie partii kongresowej piastują większość stanowisk centralnych i stanowych. Wszyscy „kongresowi" dygnitarze, państwowi, miejscy czy społeczni, są jednocześnie członkami komitetów partii kongresowej odpowiedniego szczebla, począwszy od komitetów podstawowych, tak zwanych „Mandal" (w Indiach istnieje jeden „Mandal" na każde 2 000 ludności), poprzez komitety rejonowe, stanowe („Pradesh") aż do komitetu centralnego, tak zwanego „Komitetu Kongresu Całych Indii".

.Jakie są jednak dotychczasowe osiągnięcia i trudności partii kongresowej, która, jak widzieliśmy, rządzi dzisiaj w Indiach, i to poprzez podwójną sieć: instytucji parlamentarnych i społecznych, w których jest w większości, i komitetów, które są jej własnymi komórkami? Czy jej pozycja wśród mas ludów Indii jest wciąż jeszcze równie silna jak w chwili, kiedy Kongres był jeszcze synonimem ogólnikowej „wolności" a nie konkretnej polityki konkretnego rządu? Jakie są „choroby konieczne" młodego państwa w zacofanym kraju?

Szczegółowy bilans osiągnięć i niepowodzeń Indii w ciągu 10 lat wykracza oczywiście poza ramy niniejszego artykułu. Spróbujmy jednak zestawić, choćby ogólnikowe, najbardziej zasadnicze konieczności indyjskiego eksperymentu z ich nieuchronnymi trudnościami a nawet niebezpieczeństwami. Zobaczymy wtedy na przykład, że, ażeby szybko zbudować przemysł, konieczny dla podniesienia stopy życiowej, trzeba oprócz olbrzymich kapitałów także olbrzymiego skoku w poziomie kultury i wykształcenia. Jeśli skok taki ma nastąpić dość szybko w kraju, którego tradycje wyhodowały 77 milionów kast i plemion „programowo" zacofanych, nie mówiąc już o „programowym" zacofaniu kobiet — trzeba łamać tradycję najkrótszą drogą administracyjną — albo nie budować przemysłu. Droga administracyjna musi mieć jednak swoje niekorzystne konsekwencje. W praktyce Indii sprawa wygląda tak, że w celu szybkiego awansu przedstawicieli kast i plemion wprowadzono ustawowy obowiązek przymusowego przyjmowania określonej ich liczby na stanowiska publiczne, oraz do biur i urzędów, bez obowiązującego innych urzędników egzaminu; przymusowego przyjmowania określonego z góry „kontyngentu" grup zacofanych do szkół i instytucji naukowych wszelkiego typu — bez obowiązujących opłat; przy-

musowego wybierania do parlamentu i do wszelkich w ogóle organów społecznych i politycznych określonej liczby „nietykalnych" i „zacofanych" bez wymaganego zwykle w takich wypadkach minimum doświadczenia i przygotowania. Rozbudowany i szczodry system przywilejów, przysługujących indyjskim „kastom i plemionom", mający na celu szybkie przełamanie oporów psychologicznych społeczeństwa i szybki awans tych grup, kosztował rząd Indii w pierwszym planie pięcioletnim (1951—1956) — 424 miliony rupii (wydatki na wszystkie uniwersytety kraju sięgały w tym okresie 350 milionów rupii). W drugim planie pięcioletnim projektuje się wydatkowanie na „kasty i plemiona" 910 milionów rupii. Jednak nie tylko o koszta tutaj chodzi. Nietrudno bowiem wyobrazić sobie, ile ów przyspieszony awans administracyjny grup zacofanych kosztować musiał sporów i tarć, o ile obniżyć musiał i tak nie wysoki poziom lokalnych szkół, organów i urzędów, ile stworzył fikcyjnych stanowisk w i tak gigantycznej biurokracji. Niewątpliwe jest z drugiej strony, że „koszt konieczny" tego zabiegu społecznego nie był chyba do uniknięcia.

Spójrzmy z kolei na inne „konieczności". Nieodzowna była na przykład reforma rolna, która zredukowałaby z jednej strony rażące niesprawiedliwości społeczne, z drugiej zaś zapobiegałaby absurdalnemu ekonomicznie dzieleniu ziemi na minimalne działki dziedziczne. Ogłoszono więc w Indiach projekty ustaw o parcelacji większej własności przekraczającej pewną określoną dla każdego stanu ilość hektarów. Niektóre stany zaczęły nawet wprowadzać ten projekt w życie. Jednocześnie państwo zaczęło zachęcać, drogą specjalnych kredytów i propagandy, do zakładania spółdzielń wiejskich typu najpierw usługowego czy samopomocowego, z tym, że celem ostatecznym ma być „dobrowolne, spółdzielcze zarządzanie wsią". Projekt wydawał się w warunkach Indii realistyczny. Cóż się jednak dzieje? Z chwilą gdy naruszona została tradycyjna struktura ekonomiczna wsi, a na jej miejsce nie wprowadzono od razu nowej struktury, produkcja rolna zaczęła spadać zamiast się podnosić. Zagrożeni w swym stanie posiadania, wielcy właściciele przestali przeprowadzać inwestycje. Ośmieleni propagandą rządową dzierżawcy przestali wywiązywać się z warunków umowy, wobec czego właściciele gruntów przestali wypełniać swoje tradycyjne zobowiązania, jak utrzymywanie w porządku studzien, organizacja skupu itp. Opory drobno- i średniorolnych gospodarzy przeciwko nowym, racjonalnym metodom uprawy okazały się wreszcie silniejsze niż oczywiste perspektywy zysków. Godzono się więc po długich perswazjach brać za darmo nawozy państwowe, nie godzono się jednak na żadne formy odpłatności — ani państwowe ani spółdzielcze. Sytuacja była nieco lepsza w tych rejonach, które objęła już sieć

„ośrodków rozwoju wsi". Sieć ta stanowi niewątpliwie wielkie i cenne osiągnięcie, wciąż jednakże jest zbyt mała na olbrzymi kraj.

W zeszłym roku, a więc już w pierwszej połowie drugiego planu gospodarczego Indii, produkcja rolna nie tylko nie wzrosła planowo, ale nawet spadła gwałtownie grożąc poważnym kryzysem. Kraj w 70% rolniczy musi nie tylko ratować się ogromnymi importami, tracąc cenne dla przemysłu dewizy, ale musi też propagować forsownie, w zmęczonym już społeczeństwie, coraz większe ograniczenia żywnościowe. W wielu miastach wprowadzono racjonalizację. Kilkaset indyjskich organizacji kobiecych, pod egidą Wydziału Kobiecego partii kongresowej, nastawiło się, w pierwszej linii, na propagandę „ogródków przy każdej kuchni". Projekty ustaw o parcelacji zostały na razie wstrzymane. Premier Nehru oświadczył wprawdzie niedawno w wywiadzie prasowym, że zamierza forsować nadal spółdzielnie typu usługowego, tak ażeby w ciągu lat trzech objąć nimi 600 tysięcy wsi (co znaczyłoby w praktyce zakładanie około 500 spółdzielni dziennie). Tymczasem jednak, jak się wydaje, projekty te nie spotykają się ze zbytnim entuzjazmem. Czy jednakże można uniknąć na dłuższą metę przebudowy stosunków ekonomicznych na indyjskiej wsi? Czy przebudowa tych stosunków bez jednoczesnych wielkich nakładów kapitału może obejść się bez kryzysu? I dokąd kryzys taki może zaprowadzić — politycznie?

Do kryzysu, jaki przeżywa obecnie rolnictwo w Indiach, przyczyniło się nie tylko naruszenie tradycyjnej struktury wsi. Chcąc zrozumieć ten kryzys sięgnąć musimy także do trzeciej „konieczności", jaką nasuwa szybki awans zacofanego kraju: do rozbudowy przemysłu. W pierwszym planie pięcioletnim Indii 43% funduszów przeznaczono na racjonalizację rolnictwa oraz na kapitalny dla Indii problem nawodnienia, związany zresztą z budową elektrowni wodnych. Olbrzymie tamy i ich sieć irygacyjna pozwoliły w niektórych rejonach kraju uzyskać nawet dwa zbiory w ciągu roku. Jednocześnie jednak trzeba było rozbudowywać przemysł i konieczną dla przemysłu sieć transportową. W pierwszym planie przeznaczono na ten cel 30,1% funduszów. Przemysł jednakże, raz puszczony w ruch, staje się coraz bardziej zaborczy. Nie opłaca się budować hut, jeżeli nie buduje się zaraz potem fabryk wyrobów stalowych. Nie opłaca się budować jakichkolwiek fabryk sprzętu technicznego, jeśli nie buduje się jednocześnie sieci zakładów kooperujących. Nie opłaca się budować nic, jeśli nie kształci się całych armii techników i specjalistów. Tak więc drugi plan pięcioletni musiał przynieść znaczne przesunięcia w rozdziale funduszów: na rolnictwo i nawodnienie, które zaledwie zaczęły się rozwijać, przeznaczono już nie 43 a tylko 30% kapitałów. Na przemysł i transport poszło 47%. Również projektowany wzrost stopy życiowej musiał ulec redukcji na rzecz przemy-

słu. Dochód narodowy wzrósł wprawdzie o 25% lecz dochód „na głowę ludności" wzrósł w praktyce tylko o 18%. Resztę pochłonęły inwestycje. Nawet i to okazało się zresztą niewystarczające. Rząd musiał zwrócić się do zniecierpliwionego już społeczeństwa z apelem o dalsze wyrzeczenia i oszczędności. Akcja „skarbonki w każdym indyjskim domu" przyniosła 700 tysięcy rupii, ma przynieść jeszcze 910 tys. Czy można było jednakże nie rozbudowywać przemysłu w kraju, w którym co roku rodzi się 4—5 milionów dzieci, a jednocześnie postępy medycyny i służby zdrowia ograniczają coraz bardziej śmiertelność noworodków i przedłużają życie człowieka? Czy można było porzucić w połowie rozpoczęte obiekty, w które włożono ogromny nakład pracy i kapitału, i to w epoce, w której maszyny i urządzenia stają się przedawnione i nierentowne już w ciągu paru lat?

Czwarta wreszcie „choroba konieczna" młodego państwa, którą tu przykładowo wymienimy, ma charakter bardziej psychologiczny niż gospodarczy. Nazwać ją można dosyć paradoksalnie „kompleksem kultury". Kompleks ów ma dwa typy konsekwencji: ekonomiczne i społeczne. Po pierwsze więc w Indiach, podobnie jak w wielu innych krajach pokolonialnych, zaobserwować można niewspółmierne do przeciętnego stanu kultury i wykształcenia „zrywy" i „wyczyny". Gigantyczne muzea, kosztowne zespoły pieśni i tańca, niezliczone akademie i instytucje sztuk, nauk, literatury, festiwale, studia filmowe, nagrody, ozdobne wydawnictwa propagandowe — wszystko to jest równie chyba charakterystyczne dla krajów czy klas zaczynających samodzielną karierę polityczną — jak ich olbrzymi aparat biurokracji.

W Indiach, gdzie na gruźlicę umiera pół miliona ludzi rocznie, mamy więc dzisiaj 69 sanatoriów, ale około trzystu subwencjonowanych instytucji i organizacji kulturalnych i artystycznych. Do szkół podstawowych, które w roku 1961 miały być „powszechnie obowiązujące", chodzi, jak dotąd, 59% chłopców i 25% dziewcząt w wieku szkolnym. Ale koszta stypendiów dla cudzoziemców wynoszą 3,5 milionów rupii rocznie. Zjawiska w tym rodzaju, których przykłady można by jeszcze mnożyć, są zapewne psychologicznie zrozumiałe. Niemniej jednak są one po pierwsze niezwykle kosztowne, po drugie zaś, i to jest może gorsze, mają dość niebezpieczne społecznie konsekwencje w krajach o tak olbrzymiej rozpiętości poziomów kultury, jak Indie.

Programowe „zrywy" i „wyczyny" kształtują specyficzną, wyhodowaną niejako „sztucznie" grupę intelektualistów, artystów i „eksportowych" działaczy kultury, którzy odrywają się nieuchronnie od reszty społeczeństwa, zarówno pod względem kulturalnym, jak pod względem poziomu i stylu życia. Cele, pragnienia i cały „europejski"

już sposób myślenia tej grupy ludzi, którymi powodują zresztą często żywe ambicje patriotyczne, musi stawać się niezrozumiały dla szerszych mas społeczeństwa, których rozwój odbywa się w znacznie wolniejszym tempie.

Charakterystycznym przykładem kryzysu tego rodzaju są zarysowujące się ostatnio rozbieżności pomiędzy premierem Nehru i jego najbliższymi współpracownikami a kongresem oraz — z kolei — pomiędzy kongresem a pewną częścią społeczeństwa.

Premier Nehru w trosce o poziom najwyższych kadr kierowniczych, a może również w trosce o wrażenie, jakie indyjscy mężowie stanu mogą robić na cudzoziemcach, otacza się przede wszystkim intelektualistami, mianując często na wysokie stanowiska ludzi spoza kongresu, nieraz nawet ludzi ze starej, probrytyjskiej arystokracji. (Tak np. młody maharadża Baroda jest ministrem obrony). W stosunkach premiera z Kongresem daje się podobno zauważyć pewne zniecierpliwienie tradycyjnymi nawykami i sentymentami jego członków, pewna nawet apodyktyczność, daleka od postawy Gandhiego. Mnożą się zresztą konflikty między hasłami sprzed wyzwolenia, a konkretnymi problemami ekonomicznymi. Przemysł indyjski stał się ważniejszy niż słynne chałupnictwo, o którym mówiono dawniej, że nie rozkwita tylko z powodu konkurencji fabryk brytyjskich. Potrzeby ekonomiczne kraju zmuszają także do udziału kobiet w pracy zawodowej. Gandhi tymczasem przestrzegał nieraz przed „małpowaniem" zajęć mężczyzny i stawiał niezwykle wysoko „domowe" cnoty kobiet. Rozwój kraju i możliwości zarobkowania nie nadążają w tej chwili za przyrostem naturalnym. Córka Nehru Shrimali Indira Gandhi, która pełni obecnie funkcję prezydenta kongresu, propaguje więc dziś regulację urodzin, a nawet sterylizację. (W jednym ze stanów za dobrowolne poddanie się sterylizacji otrzymuje się specjalne wynagrodzenie). Gandhi tymczasem uważał, jak wiadomo, za szczyt cnoty i heroizmu kobiecego zdecydowanie się na śmierć raczej, niż na zaryzykowanie życia noworodka. Sprzeczności tego rodzaju jest naturalnie dużo więcej. Nic dziwnego, że współpraca premiera Nehru z kongresem nie zawsze musi należeć do najłatwiejszych, choć autorytet jego w kraju jest nadal olbrzymi.

Sytuacja wewnętrzna w samym kongresie jak i stan jego popularności w społeczeństwie budzą ostatnio również pewien niepokój. Ta sama ludność, która darzy podobno szczerym, dziecięcym niemal przywiązaniem swojego premiera Nehru, uważając za rzecz słuszną i godziwą jego pałace i samoloty — ma za złe członkom kongresu każdy najmniejszy przywilej czy odchylenie od programowej ascezy działaczy sprzed wyzwolenia. Według opinii zagranicznych korespondentów „dygnitarze" kongresowi nie żyją zresztą

wcale luksusowo ani rozrzutnie. Pamiętać jednak należy, że w Bombaju czy Kalkucie bezdomni śpią pokotem na chodnikach, że wiele dzieci nie chodzi do szkół z powodu braku jakiegokolwiek ubrania i że śmierć z głodu wciąż nie należy w Indiach do rzadkości. Na tym tle i na tle tradycji Gandhiego nawet proste minimum warunków do pracy, jakim rozporządza na przykład indyjski minister: własny pokój w bloku czy prawo używania służbowego samochodu — wydają się ludziom czasem oburzającą rozrzutnością.

Kongresowi jednak zarzucić dziś można podobno nie tylko to, że niektórzy ministrowie mają za darmo światło elektryczne i własny pokój. Bardzo autoratywna władza, niezwykle rozbudowana biurokracja, niski poziom wykształcenia społeczeństwa i konieczność improwizowania nieraz *ad hoc* najrozmaitszych bieżących rozwiązań w kraju, który uczy się dopiero na własnym ciele techniki operacji społecznych i ekonomicznych, wszystko to nie mogło pozostać bez wpływu na partię, która stoi już dziesięć lat u steru Indii i — jak dotąd — nie ma poważnej alternatywy politycznej w postaci jakiejś partii opozycyjnej o dużym poparciu w narodzie. „Nikt nie może rządzić bezkarnie". Karą kongresu są zrozumiałe w tej sytuacji zjawiska: nepotyzm i tak zwane kumoterstwo, intrygi i walki o wpływy, a także zwykłe nadużycia zdarzają się coraz częściej i nie mogą być niedostrzeżone przez społeczeństwo, tym bardziej w kraju o pełnej, jak dotąd, wolności słowa.

O ile sytuacja żywnościowa nie zostanie opanowana, zrozumiałe nastroje krytyczne niewątpliwie wzrosną.

Ażeby jednak sytuację tę opanować i ażeby w ogóle przeciąć „błędne koło" konieczności i niebezpieczeństw, jakie przedstawia szybkie przekształcenie każdego chyba kraju zacofanego w nowoczesne i uprzemysłowione państwo demokratyczne, trzeba nie tylko dysponować olbrzymimi kapitałami, ale trzeba móc ulokować te kapitały na dłuższy czas w inwestycjach pozornie nierentownych. Trzeba stworzyć na olbrzymią skalę bazę ekonomiczną i społeczną rozwoju danego kraju, jeśli chce się, aby ten rozwój przebiegał następnie bez wstrząsów i katastrof. Baza ta to sieć dróg i kolei, szkół, szpitali i ośrodków rolniczych na wsi, to wykształcenie niezliczonych techników i specjalistów, to ogromne kredyty rezerwowe na racjonalną przebudowę wsi. Wydaje się, że bez stworzenia bazy tego rodzaju żaden młody kraj nie uniknie wielkich, groźnych trudności. Pewne jest jednocześnie, że żaden młody kraj nie dysponuje funduszami na taką bazę. A reszta świata?

Według obliczeń ONZ roczna suma na bazę ekonomiczną i społeczną krajów zacofanych, która umożliwiłaby im jaki taki start, wynosić powinna od 1 do 1,5 miliarda dolarów. Tymczasem roczne budżety światowych organizacji, których zadaniem są właśnie spra-

wy bazy, a więc oświata, zdrowie, komunikacja itp., dysponują jak dotąd budżetami rzędu 4—8 milionów dolarów. Liczba ekspertów technicznych, których ONZ postawiło do dyspozycji krajów zacofanych, wynosiła w roku 1956 — 2 400.

Czy miliard dolarów rocznie przekracza rzeczywiście możliwości Narodów Zjednoczonych? Czy przekracza on rzeczywiście możliwości Ameryki, w której interesie leży przecie najoczywiściej harmonijny rozwój krajów neutralnych? Plan Marshalla kosztował 4,5 miliarda rocznie. Koszt zbrojeń NATO obliczano jeszcze w roku 1957 na 8,5 miliardów dolarów. „Nierentowne" inwestycje" w krajach zacofanych, i to inwestycje tzw. „apolityczne", nie znalazły, jak dotąd, entuzjastów w krajach zachodnich, chociaż wielu działaczy ONZ usiłowało stworzyć międzynarodowy fundusz planowych akcji tego rodzaju.

Wróćmy jednakże do Indii. Obecne trudności partii kongresowej komentowane są rozmaicie. „Podobno" kosztem jej niepowodzeń rośnie autorytet właścicieli ziemskich, którzy w oczach niektórych ludzi reprezentować zaczynają ideał „starych, zdrowych tradycji", a niewątpliwie mają też z czasów dawniejszych spore wyrobienie polityczne. Ale jakiś poważniejszy wzrost ich wpływów musiałby już dziś wywołać tym skrajniejszą lewicową reakcję. „Podobno" — twierdzą inni — spory wewnątrz kongresu i rosnące ambicje niektórych jego członków, ukrócane dotychczas przez premiera Nehru, stanowią podatny grunt dla sympatii komunistycznych. Wielu działaczy przypisuje zbyt wolne tempo przemian w Indiach nie dość radykalnym metodom politycznym. Osiągnięcia sąsiednich Chin nie mogą zapewne być obojętne co ambitniejszym reformatorom.

Następne wybory w Indiach będą w roku 1962. Trudno jest oczywiście przewidzieć, co przyniosą. Znane są natomiast wyniki wyborów z roku 1957, jeszcze sprzed kryzysu żywnościowego i sprzed okresu zniecierpliwienia społeczeństwa „kompromisowością i korupcją" kongresu. Partia kongresowa uzyskała wówczas dużą większość, opierając się jednak, zdaniem obserwatorów, głównie na osobistym autorytecie premiera Nehru. Liczba głosów oddanych na partię komunistyczną wzrosła w r. 1957 dość znacznie, nie na tyle jednak, aby zdobyła ona więcej miejsc w parlamencie federalnym. Jedynym stanem, gdzie komuniści uzyskali większość absolutną, była Kerala — stan, w którym jest najmniej analfabetów w Indiach.

Maria Garnysz

LUDWIK DEMBIŃSKI

KOMUNY LUDOWE W CHINACH

Powstanie w Chinach komun ludowych było z pewnością jedną z sensacji roku 1958. Pomysł tworzenia społeczności opartych o zasady komunistyczne nie jest nowy, dotychczas jednak nikt nie potrafił go zrealizować. Wśród jego teoretyków panuje na ogół przekonanie, że osiągnięcie tego stadium rozwoju społecznego jest sprawą powolnej i długiej ewolucji.

Skala i tempo chińskiego eksperymentu podważają dzisiaj to przekonanie. Do tworzenia komun ludowych przystąpiono w końcu sierpnia ubiegłego roku. 1 października, w dniu chińskiego święta narodowego, podano do wiadomości, że powstało już 23 tys. z 26 tysięcy projektowanych komun. Z końcem roku proces tworzenia komun ludowych na wsi został podobno zakończony. W ten sposób w ciągu niespełna 4 miesięcy około 500 milionów ludzi, a więc liczba równa prawie ludności Europy, innymi słowy niemal 1/5 mieszkańców naszego globu poddana została głębokim przemianom socjologicznym, które, rozłożone nawet na kilkunastoletni okres, nie straciłyby swego charakteru rewolucyjnego.

Tworzenie komun ludowych rodzi pewne problemy doktrynalne. Zgodnie z tezą Chińskiej Partii Komunistycznej powstanie komun ma być pierwszym krokiem na drodze ku komunizmowi. Nie będziemy szkicować tutaj marksistowskiej teorii rozwoju społeczeństw ku komunizmowi. Wystarczy tylko przypomnieć, że według tej doktryny cechą charakterystyczną dla społeczeństwa socjalistycznego jest zasada „każdemu według jego pracy". Natomiast społeczeństwo komunistyczne będzie realizować zasadę: „każdemu według jego potrzeb". Otóż komuny ludowe, gdzie regułą ma być darmowe wyżywienie dla wszystkich członków i tylko część stałego wynagrodzenia uzależniona jest od wyników pracy, mają stanowić pierwszy krok do pełnego wprowadzenia w życie wspomnianej zasady. Jak wynika z artykułów opublikowanych w prasie chińskiej, budowa społeczeństwa komunistycznego jest sprawą kilku lat. W jesieni ub. r. Mao Tse Tung oświadczył nawet, że przejście Chin od so-

cjalizmu do komunizmu jest znacznie bliższe, niż się to na ogół przypuszcza.

Zdaje się, że obecnie stanowisko KP Chin w tej kwestii uległo pewnej zmianie. Przedstawiciel tej partii na III zjeździe PZPR stwierdził, że Chiny znajdują się obecnie na drodze budowy socjalizmu, a nie komunizmu. Zmiana ta pochodzi stąd, że według marksizmu-leninizmu — jak podkreślił to N. S. Chruszczow na XXI Zjeździe KPZR — przejście do komunizmu może nastąpić jedynie w warunkach znacznego dobrobytu całego społeczeństwa. W Chinach zaś, gdzie stopa życiowa jest jedną z najniższych na świecie, warunek ten nie został jeszcze spełniony.

Jedną z przyczyn złej sytuacji gospodarczej Chin jest ogromny przyrost naturalny przy istniejącym już przeludnieniu. W ciągu pierwszego planu pięcioletniego przybywało w Chinach przeciętnie 15 milionów ludzi rocznie. Jak wielkie stwarza to problemy, choćby tylko w dziedzinie wyżywienia, najlepiej świadczy fakt, że przy stosunkowo niskiej wydajności produkcji rolnej już obecnie przypada na jednego mieszkańca tylko 0,2 ha uprawnej ziemi.

W dziedzinie przemysłowej sytuacja nie jest lepsza. Ilustruje to poniższe zestawienie produkcji podstawowych surowców w 1957 r. (w milionach ton):

	Stal	Żelazo surowe	Węgiel	Energia elektr. w mld. kWh
Chiny	5,35	5,94	130	27,5
Polska	5,3	3,5	94,1	29,85

Tak więc przeciętnie produkcja tych artykułów na 1 mieszkańca jest w Chinach prawie 20 razy mniejsza niż w Polsce. Równocześnie liczba siły roboczej wzrasta w Chinach o 4 do 5 mln rocznie, z czego według oficjalnych danych przemysł wchłonąć może zaledwie 1 milion. W ciągu najbliższych 15 lat, tj. do czasu, kiedy zgodnie z planem Chiny przewyższą W. Brytanię w produkcji przemysłowej, ludność Chin wzrośnie o dalsze 240 mln. ludzi.

Przytoczone tutaj dane dają pewne wyobrażenie o rozmiarach zadań stojących przed rządem ChRL, wobec których problemy ideologiczne schodzą niewątpliwie na dalszy plan. Pamiętać jednak trzeba, że próbę wypełnienia tych zadań gospodarczych podjęto w Chinach w oparciu o doktrynę marksistowską.

*

Realizacja programu socjalistycznego na obszarze całych Chin rozpoczęła się 10 lat temu, z chwilą zwycięstwa Armii Ludowo-Wyzwoleńczej nad wojskami Kuomintangu i wyparcia ich z kontynentu w 1949 roku.

Licząc od tego momentu tworzenie komun ludowych jest trzecim z kolei etapem chińskiej rewolucji, po reformie rolnej i uwłaszczeniu chłopów w latach 1949—1950 oraz kolektywizacji z roku 1955/56. Reforma rolna przebiegała w Chinach zupełnie inaczej niż w Polsce i innych krajach Europy Wschodniej. Regułą w Chinach była wielka własność ziemska, która była podzielona na maleńkie działki i dzierżawiona chłopom. Z chwilą ogłoszenia reformy rolnej dzierżawcy automatycznie stali się właścicielami ziemi, którą dotychczas uprawiali w zamian za wysokie czynsze. W ten sposób korzyści z reformy rolnej odniosła cała 400-milionowa ludność wiejska, a nowy rząd ludowy zdobył wielką popularność.

W ciągu następnych 5 lat władze zachęcały chłopów do indywidualnego gospodarowania. O tworzeniu spółdzielni produkcyjnych nie było na razie mowy. Dopiero rekordowe zbiory w 1955 roku stworzyły dogodne warunki dla szybkiego przeprowadzenia masowej kolektywizacji. W ciągu następnej zimy powstało około 750 tys. gospodarstw zespołowych, obejmując całą ludność wiejską.

Organizacja chińskich gospodarstw kolektywnych nie odbiegała od wzorów przyjętych w innych krajach socjalistycznych: wspólna własność ziemi przy zachowaniu indywidualnej własności domów mieszkalnych, działek przyzagrodowych i kilku sztuk inwentarza.

W ciągu następnych dwu lat, mimo mniej sprzyjających warunków atmosferycznych, zbiory utrzymały się mniej więcej na tym samym poziomie co w rekordowym roku 1955, natomiast rozbudowano znacznie systemy nawadniające. W samym tylko roku 1957 nawodniono sztucznie 32 miliony ha (obszar zbliżony do powierzchni Polski).

Dalszy etap rewolucji otworzyły obfite zbiory z roku 1958, prawie dwukrotnie przewyższające wyniki roku poprzedniego. Pozwoliło to przystąpić do akcji tworzenia komun ludowych, która, z uwagi na swój zakres, mogła spowodować w następnym roku zaburzenia w produkcji rolnej.

Decyzję rozpoczęcia tej akcji podjął Komitet Centralny KP Chin w końcu sierpnia ubiegłego roku, na kilka dni przed rozpoczęciem bombardowania wyspy Quemoy. Obok hasła „wszyscy w komunach ludowych" rzucono wówczas wezwanie do podwojenia przed końcem roku produkcji żelaza i stali. Jak dalej zobaczymy, hasła te są z sobą powiązane i stanowią łącznie główną podstawę programu chińskiego „skoku naprzód".

*

Komuna ludowa jest jednostką wielokrotnie większą od dotychczasowej spółdzielni produkcyjnej. Obejmuje ona w okolicach górskich około 2000 rodzin, na równinach zaś 10, 20 a nawet 40 tysięcy

rodzin chłopskich, Terytorialnie komuna odpowiada mniej więcej obszarowi naszej gminy, a czasem powiatu. Chociaż na razie komuny powstają przede wszystkim w okręgach rolniczych, to jednak obejmują również małe miasteczka, położone na zajętym przez nie obszarze.

Dwa zasadnicze cele przyświecają organizacji komun ludowych: zorganizowanie życia członków komuny na prawdziwie komunistycznych zasadach i uzyskanie jak największej ilości siły roboczej, koniecznej do znacznego zwiększenia produkcji.

Własność wspólna jest zasadą w komunach ludowych. W okresie przejściowym wyjątek stanowią jeszcze domy wraz z małymi ogródkami i drobnymi zwierzętami domowymi. W niedalekiej przyszłości wyjątki te zostaną zlikwidowane. Już dzisiaj w niektórych komunach rozbiera się domy indywidualne, a uzyskany z nich materiał służy do budowy wspólnych bloków lub baraków. Nie ma w nich osobnych mieszkań dla poszczególnych rodzin, lecz wspólne sypialnie, oddzielne dla mężczyzn, a oddzielne dla kobiet.

We wszystkich komunach organizuje się kuchnie ludowe, w których za darmo wydaje się posiłki dla wszystkich członków komuny i w ten sposób uwalnia się kobiety od obowiązków domowych. Żeby umożliwić im poświęcenie się bez reszty pracy produkcyjnej, w każdej komunie powstają bezpłatne przedszkola, żłobki i szkoły, w których dzieci spędzają całe dnie, a nawet i noce. Równocześnie wpaja się tą drogą przekonanie, że dzieci w pierwszym rzędzie należą nie do rodziców, lecz do Komuny, której zadaniem jest wychowanie ich w nowym komunistycznym duchu.

Komuny ludowe nie są zrzeszeniami dobrowolnymi: w przeciwieństwie do spółdzielni produkcyjnych członkom komuny nie służy prawo wystąpienia. Dzięki swemu przymusowemu charakterowi komuny mogły stać się jednostkami administracji ogólnej, a ich władzom nadano uprawnienia organów władzy państwowej.

Dla „uproduktywnienia" wiejskiej siły roboczej równocześnie z komunami zorganizowano w Chinach tzw. milicję ludową. Obejmuje ona całą młodzież chińską: mężczyzn w wieku od 16 do 30 lat, kobiety od 17 do 20. Milicja służy także celom wojskowym i dlatego część jej członków wyposażona jest w broń, ale głównie chodzi tu o zorganizowanie siły roboczej na zasadach wojskowych i zwiększenie tą drogą wydajności pracy. Osiąga się to przez wojskową dyscyplinę w oddziałach oraz przez możliwość szybkiego przesuwania całych oddziałów od jednych prac do innych, nawet jeżeli w grę wchodzą znaczne odległości.

Wynagrodzenie członków komun polega przede wszystkim na darmowym wyżywieniu dla wszystkich, niezależnie od wieku i wy-

konywanej pracy. W niektórych komunach wydaje się już darmo nawet pewną ilość artykułów ubraniowych. Druga część wynagrodzenia wypłacana jest w gotówce i obejmuje rodzaj premii, której wysokość uzależniona jest od wydajności pracy, dobrego zachowania itp. Wynagrodzenie pieniężne otrzymuje do ręki każdy członek komuny, nawet dzieci, co stanowi dodatkowy element, uniezależniający je od rodziny.

*

Wewnętrzna organizacja komun i głębokie przemiany stylu życia jednostek, który zostaje oparty na zupełnie nowych zasadach, to jedna strona zagadnienia. Niezależnie od jej oceny, należy przedstawić drugą stronę zagadnienia: te efekty gospodarcze jakie obiecują sobie w skali całych Chin uzyskać promotorzy nowych form społecznych, lub jakie już uzyskują. Z drugiej pozostają efekty gospodarcze, jakie w skali całych Chin dają nowe formy społeczne. Ograniczymy się tutaj do kilku przykładów.

Zwiększenie produkcji rolnej nierozerwalnie łączy się w Chinach z problemem sztucznego nawadniania, szczególnie w okręgach uprawy ryżu. Łatwo sobie wyobrazić, ile sporów o odszkodowanie wywoływało przekopanie każdego kanału czy rowu, choćby niedługiego, w okresie własności indywidualnej, gdy średnie gospodarstwo chłopskie nie przekraczało 0,5 ha. Z chwilą przejęcia własności ziemi przez komuny problemy te automatycznie odpadły, co pozwala na prawidłową rozbudowę systemu irygacyjnego. Przystąpiono do tego z dużym rozmachem: na rok 1958/59 zaplanowano nawodnienie 30 mln ha, przy czym ilość przemieszczonej ziemi będzie dwukrotnie większa niż w roku ubiegłym.

Likwidacja indywidualnej własności ziemi pozwala dalej na racjonalne jej wykorzystanie. Uprawę koncentruje się na glebach najżyźniejszych i najlepiej nawodnionych, a grunty podmokłe, zbyt suche czy mało urodzajne zalesia się lub zamienia na pastwiska. Zapewni to znaczny rozwój hodowli, która jest szczególnie ważna z uwagi na odczuwany w całych Chinach brak bydła pociągowego. W niektórych prowincjach, np. w prowincji Hopei, już w ubiegłym roku zmniejszono obszary uprawne o połowę i zamieniono na pastwiska stepowe.

Twórcy komun twierdzą również, że rozbiórka indywidualnych domów chłopskich w komunach i wznoszenie na ich miejsce wspólnych bloków pozwoli w skali całych Chin zwiększyć grunty uprawne o kilkaset tysięcy ha. Podobny efekt przyniesie obecna akcja likwidacji kopców grobowcowych. Dotychczas bowiem, zgodnie z tradycją, zmarli byli chowani na swoich polach, a na

ich grobach wznoszono niewielkie kopczyki, utrzymywane czasem przez kilkaset lat. Sumując powierzchnię tych grobów w całych Chinach otrzymuje się znowu dziesiątki czy nawet setki tysięcy ha.

Osobnym zagadnieniem jest zwiększenie wydajności pracy i lepsza organizacja siły roboczej. Wspomnieliśmy już o milicji ludowej. Przy zakrojonych na wielką skalę robotach nawadniających, jak przekopywanie kanałów czy wznoszenie zapór, można dzięki niej łatwo skoncentrować kilkaset tysięcy ludzi na jednej budowie. Ponieważ roboty ziemne w Chinach wykonuje się na ogół prymitywnymi metodami, przy pomocy łopat i koszów do przenoszenia ziemi, ilość robotników ma więc decydujące znaczenie.

Zmilitaryzowanie siły roboczej oddaje również nieocenione usługi w rolnictwie, pozwala bowiem w okresach intensywnych prac polnych skierować do nich rzesze robotników, zatrudnionych normalnie gdzie indziej. Dzięki temu na przykład skrócono do 10 dni „martwy" okres między zbiorami a nowymi zasiewami, który trwał dotychczas 6—7 tygodni. Osiągnięto przez to w ciągu roku zbiory dwukrotne (tam gdzie zbiory przypadały trzy razy w ciągu dwu lat), a nawet trzykrotne (gdzie zbierano już dwa razy na rok). Do skrócenia okresu martwego przyczyniło się prowadzenie prac polnych nieprzerwanie przez 24 godziny, nie zawsze na trzy zmiany.

*

Osiągnięcia komun ludowych w dziedzinie rolnictwa są rzeczą naturalną, skoro zostały one zorganizowane przede wszystkim na wsi. Ale założeniem komunistów chińskich jest uniknięcie dysproporcji między rozwojem przemysłu i rolnictwa. W tym celu wyznaczono komunom ludowym poważne zadania w dziedzinie produkcji przemysłowej. Chodzi przede wszystkim o rozwój przemysłu miejscowego i znaczne (dwukrotne) zwiększenie produkcji żelaza i stali.

Ponieważ realizacja tego celu w drodze rozbudowy wielkiego przemysłu byłaby na razie zbyt powolna i za kosztowna, postanowiono użyć metod „chałupniczych". Zgodnie z decyzją KC Chińskiej Partii Komunistycznej z 29 sierpnia ub. r. rozpoczęto we wszystkich niemal komunach budowę małych „wielkich pieców", niewielkich stalowni oraz przystąpiono, w miarę miejscowych warunków, do wydobywania węgla. Odbywało się to systemem gospodarskim, w oparciu o tradycyjne wzory, bez użycia nowoczesnych i skomplikowanych narzędzi. Zdobycie w komunach odpowiedniej ilości rąk do pracy nie nastręcza trudności, skoro oddziałów milicji używać można w miarę potrzeby do różnych prac.

Główną przesłanką tej akcji są bogactwa naturalne chińskiej ziemi: złoża węgla i rudy żelaza znajdują się podobno w 3/4 okręgów administracyjnych. Z końcem października ubiegłego roku, czyli w dwa miesiące od rozpoczęcia akcji, ilość małych kopalń i zakładów wytapiających żelazo i stal obliczona była w Chinach na setki tysięcy. Oto rezultaty ich pracy w październiku: węgla kamiennego wydobyto 70 mln. ton, co stanowi połowę rocznej produkcji z 1957 r., z czego 3/4 pochodzi z nowych kopalń w komunach. Produkcja żelaza surowego wyniosła w tym okresie 9 mln. ton, tzn. półtora raza więcej niż roczna produkcja Chin w roku poprzednim, przy czym znowu 90% pochodziło z drobnych, nowopowstałych zakładów. Ze zrozumiałych względów technicznych mniejszy wzrost zanotowano w produkcji stali, niemniej 2 mln. ton wyprodukowane w październiku stanowią ponad 1/5 całej produkcji roku poprzedniego.

Jakość produkowanej w komunach stali i surówki pozostawia wiele do życzenia i nie odpowiada powszechnie przyjętym standartom. Nie ma to jednak większego znaczenia, ponieważ surowce te zużywa głównie rozwijający się w komunach drobny przemysł i rzemiosło, nastawione na uzupełnienie dotkliwego braku podstawowych narzędzi rolniczych, szczególnie potrzebnych w okresie intensyfikacji uprawy i wielkich robót melioracyjnych. W ten sposób komuny zgodnie ze swym założeniem stają się prawie samowystarczalne gospodarczo.

*

Chociaż przedstawione tutaj zarysy chińskich komun ludowych są bardzo szkicowe, to jednak pozwalają pojąć rozmiary i zakres przeobrażeń, którym podlega obecnie najliczniejszy naród naszej planety. Przeobrażenia te, będące największym w historii ludzkości eksperymentem społecznym, nie są chyba oderwane od tradycji narodu chńskiego.

Mimo licznych powiązań ze światem zewnętrznym i mimo, że doktryna, z której wyrosły komuny ludowe, powstała w Europie, to co dzieje się dzisiaj w Chinach jest równie swoiste, jak cała historia tego zamkniętego murem narodu.

Wiele czynników złożyło się na to, że eksperyment chiński przebiega szybko i daje od razu wyraźne efekty gospodarcze. Wymieńmy kilka najważniejszych.

Przede wszystkim naród chiński jest bardzo biedny i zawsze gnębiły go klęski żywiołowe, jak głód pochodzący z przeludnienia i nieurodzaju, powodzie, zarazy. Z drugiej strony Chińczycy słyną z pracowitości. Dlatego też system, który wymaga od nich ciężkiej pracy i wyrzeczeń, ale daje w zamian stabilizację i pokój, zapobiega

klęskom głodu i powodzi, stwarza realne perspektywy poprawy warunków bytu i rozładowuje, przynajmniej częściowo, problem populacyjny — ma szanse zyskania aprobaty i poparcia społecznego.

Nie bez znaczenia jest również pewien konformizm Chińczyka, wyrobiony w nim przez historię jego kraju.

Trudno oczywiście przewidzieć, jakie efekty przyniesie w przyszłości eksperyment chiński. Schemat komuny ludowej jest tworem teoretycznym, wypróbowanym uprzednio na stosunkowo małą skalę. Stosowany obecnie masowo, pod wpływem potrzeb życia ulegnie zapewne poważnym zmianom. Czy będą one polegać na stopniowym przystosowaniu się komuny do ustalonych tradycją form życia, czy też wezmą górę nowe formy społeczne, pokaże przyszłość. Dlatego właśnie dalsze losy chińskiego eksperymentu zasługują na baczną uwagę.

Ludwik Dembiński

ZBIGNIEW ŻAKIEWICZ

W ŚWIECIE POZORNEJ WOLNOŚCI

Zapewne żaden z pisarzy XIX stulecia nie doczekał się tak pełnego renesansu swej twórczości, jak Dostojewski. A im więcej i szerzej pisze się o nim, tym większa staje się różnica zdań pomiędzy interpretatorami jego dzieła. Jak trafnie zauważył Mackiewicz — każdy z krytyków ucieka się do zabiegu, jakiego dokonał sam Dostojewski wygłaszając słynną mowę o Puszkinie. Mówiąc o Dostojewskim każdy wypowiada swe ideowe *credo*.

Ten wielogłos krytyki znajduje jednak obiektywną przyczynę w samej twórczości Dostojewskiego, który jest mistrzem dynamicznej wieloznaczności, artystą opiewającym wieczne stawanie się człowieka.

Koncepcja człowieka, którą zaprezentował Dostojewski w XIX stuleciu, znalazła zrozumienie właściwie dopiero w stuleciu XX, w epoce głębokich konfliktów, u człowieka, który stanąwszy twarzą w twarz z nagą prawdą o sobie — pozbył się taniego optymizmu dziewiętnastowiecznych pozytywistów. Pomimo całej wieloznaczności i pozornej sprzeczności, w twórczości Dostojewskiego znajdujemy jedną konsekwentną linię, jeden — jakże nam bliski dzisiaj — temat, który był godny całego życia pisarza tej miary co Dostojewski.

Właściwie we wszystkich swych utworach ten ekskatorżnik, ekssołdat, ojciec, który pochował dwoje dzieci, mąż który stracił żonę, pisarz cierpiący na materialny niedostatek, człowiek rozbijany atakami epilepsji — prowadzi wielki dialog na temat: „czy można na świecie być sobą?" To znaczy, czy możliwe jest w świecie zła, upodlenia, nędzy, niesprawiedliwości zachować swe człowieczeństwo.

W odróżnieniu od pisarzy grupy Czernyszewskiego, upatrujących główne zło w niesprawiedliwości społecznej, Dostojewski walczył na dwa fronty. Jeżeli w swej społecznej wymowie takie dzieła, jak *Zbrodnia i kara*, czy *Idiota* niedwuznacznie piętnowały ustrój, to punkt ciężkości tych książek legł na walce bohatera ze swą naturą.

Dla Dostojewskiego teorie społeczne były właściwie „usprawiedliwianiem się", odrzucaniem wszelkiej odpowiedzialności. „Stawszy się dobrym można poprawiać środowisko" — dowodzi Dostojewski w *Dzienniku pisarza*.

U Dostojewskiego człowiek skazany jest przede wszystkim na walkę z sobą samym, gdyż człowiek będąc podmiotem jest zarazem wykładnikiem zjawisk. Tylko człowiek jest zdolny czynić świadomie zło. Przyczyna tego stanu rzeczy leży w pragnieniu nieskrępowanej niczym swobody podsycanej wszechobecną pychą. Na wszystkich bohaterów Dostojewskiego zstąpił szatan pychy. Na kartach swych powieści Dostojewski precyzyjnie wycieniował całą skalę ludzkiego egoizmu — od obłąkańczego egocentryzmu, poprzez drapieżną ambicję, aż do chorobliwej drażliwości. Nawet zwierzęta nie są wolne od tej klęski. Oto w *Nietoczce* Dostojewski pisze, że pies Falstaf „był pyszny, dumny i zarozumiały do ostatnich granic". Z tym adamowym obciążeniem brną przez całe życie zdawałoby się najpokorniejsi z bohaterów. Są to ludzie szukający swego człowieczeństwa z jednoczesną utratą poczucia tego, co Merton nazwie „poddaniem się wierności myśli Bożej". Ludzie ci pragną stać się sobą wbrew sobie, wbrew temu, kim pragnął ich widzieć Stwórca.

Droga ich poszukiwań jest podobna w swym ostatecznym rezultacie, można jednak wyodrębnić kilka postaw, które wobec życia obierają „poniżeni i obrażeni". (Typizacja ta jak każda z typizacji, chociażby miała na względzie tylko zagadnienia etyczno-moralne, jest w pewnym stopniu tworem sztucznym).

MARZYCIELE I KŁAMCY

U początków twórczości Dostojewskiego legły utwory tej miary, co *Biedni ludzie, Sobowtór, Białe noce, Nietoczka Niezwanowa.*Tematyka tych utworów nie była dziełem przypadku. Sam Dostojewski był w tym okresie człowiekiem najbardziej biednym, cierpiącym na materialny niedostatek i na obojętność okazywaną mu przez współtowarzyszy ze Szkoły Inżynieryjnej. Jedyną ucieczką stała się dla niego romantyczna literatura, a ulubionym pisarzem Schiller. W obcowaniu z Schillerem młody samotnik poznaje urok marzeń, w ucieczce przed rzeczywistością kreując własne światy.

Ta typowo młodzieńcza psychiczna predyspozycja nabierze w dziełach Dostojewskiego określonej roli. Marzycielstwo u Dostojewskiego nie jest objawem lekkoduchostwa czy lenistwa, nie posiada również tego znaczenia, jakie potocznie wiąże się z pojęciem „marzyciela" — romantyka i człowieka szlachetnego.

W *Nietoczce* marzycielami są: ojciec Nietoczki — pijak, łgarz, człowiek o straconym talencie i matka dziewczynki, umierająca w opuszczeniu i nędzy. W *Młodziku* marzycielką staje się kobieta, której córka popełniła samobójstwo. Może najbardziej „reprezentatywnym" marzycielem jest bohater *Białych nocy*, opowiadania noszącego podtytuł *Ze wspomnień marzyciela*, ale i tutaj świat fantazji graniczy ze światem nędzy, a przynajmniej ubóstwa. Marzenie jest więc u Dostojewskiego k o n i e c z n o ś c i ą spowodowaną złym życiem, jest próbą wyminięcia tego życia.

Ten rodzaj walki o swoją godność przypadł w udziale ludziom biernym i w miarę ambitnym. Jeśli jednak człowiek posiada większą dozę egoizmu, nie zadowala się fikcją, stwarzaną jedynie na własny użytek — rozszerza jej zasięg na drugich. Oto zdegradowany i upodlony generał Iwołgin (*Idiota*) opowiada wszystkim wokół, że u niego w pułku... zmartwychwstał pewien żołnierz. Opowieść jest oczywiście bzdurą — wie o tym słuchacz jak i sam Iwołgin, a jednak ten ostatni domaga się, ażeby wierzono mu. Zarzuty, że generał kłamie stają się dla starego wojaka równoznaczne z utratą wiary w życie. Iwołgin umiera.

Kłamstwo Iwołgina, tak jak i marzycielstwo ojca Nietoczki, było spaczoną formą egzystencji, życiem, w którym jedynym prawodawcą staje się człowiek — nawet wbrew rzeczywistości.

OD SAMOPONIŻENIA DO ZEMSTY

Ta swoista integralność, którą zamanifestował Iwołgin, przybiera u bohaterów Dostojewskiego jeszcze inne formy. Ambitni, uciekający w świat pozbawiony obiektywnych kryteriów, mogą już dowolnie dysponować sobą. „Dowolność" ma się rozumieć jest zdeterminowana stanowiskiem społecznym ambitnych.

Zajmijmy się tymi, którzy u Dostojewskiego zasługują na największe współczucie — ludźmi strąconymi na dno nędzy i upodlenia. Są to ojcowie wielodzietnych rodzin, którzy nie mają czym wykarmić rodziny, matki wysyłające swe córki na ulicę, utrzymanki bogatych ziemian. Ludzie ci obierają metodę, przy której nie straciwszy oczekiwanego kawałka chleba równocześnie potrafią zamanifestować swą możność czynienia czegoś, co nie jest koniecznością i co stanie się zemstą za poniewieranie godności.

I oto na kartach powieści Dostojewskiego pojawia się typowy charakter — tragikomiczna postać człowieka tarzającego się w bagnie, dobrowolnego błazna, nadwornego pajaca sytych i tępych. Filozofia tych ludzi nie jest skomplikowana. — Jeśli dla ludzi uczciwych i prostych nie ma na świecie miejsca, więc będę błaznem,

ale błaznem dobrowolnym, człowiekiem, który dzięki temu pod pozorem kpin z siebie — kpi z bliźnich, kimś, kto w ucieczce przed deszczem chroni się pod rynnę, aby pozbawić innych przyjemności oglądania człowieka, którego nie stać nawet na parasol — rozumują samoponiżający się.

W *Siole Stiepanczykowie* Jeżowkin, ojciec licznej rodziny, udaje przed swymi dobroczyńcami błazna, ale „im bardziej uniżone były jego pochlebstwa, tym jadowiciej i coraz jawniej przeglądała przez nie kpina". Galeria postaci podobnych Jeżowkinowi będzie towarzyć powieściom Dostojewskiego począwszy od *Biednych ludzi*, a skończywszy na *Braciach Karamazowych*.

Zrobiwszy z siebie narzędzie zemsty, stawszy się igraszką własnej dumy ludzie nie uznają granic, których nie wolno przekroczyć. Pozbawiwszy siebie szacunku, aby tylko uzyskać satysfakcję, bohaterowie Dostojewskiego poczynają nienawidzić siebie; tym łatwiej im to przychodzi, że przecież kpiąc już nienawidzili.

Bohater *Młodzika* z chwilą, gdy zaczęto go w pensjonacie traktować gorzej od pozostałych wychowanków, „natychmiast sam wszedł w rolę lokaja". I tę „bierną nienawiść, tę podziemną złość... mogłem kontynuować latami" — przyznaje się młodzieniec.

I oto, konsekwentnie rozwijając podobną życiową postawę, Dostojewski stwarza typ ludzi zatraconych we własnej nienawiści. Ludzie tego pokroju już nie potrzebują udawać błaznów; mając jasne rozeznanie swej nikczemności stają się sędziami, którzy skazują się na karę, będącą właściwie zemstą podobną tej, jaką wymierza sobie ranny skorpion. Znalazłszy się w świecie własnych wymiarów bohaterowie Dostojewskiego nie oczekują żadnego przebaczenia — jedyna realność to własne „ja", które jest przeciwko sobie!

Oto Nastazja Filipowna (*Idiota*) nie chce przyjąć ręki kniazia Myszkina, gdyż z ofiary stałaby się przedmiotem miłosierdzia. Aby więc mieć podstawę do obwiniania siebie i świata Nastazja wiąże się z Rogożynem. Rogożyn doskonale wyczuwa filozofię kobiety, gdyż mówi do Myszkina: „Jeśli by nie było mnie, ona już dawno rzuciłaby się do wody, prawdę mówię. Dlatego i nie rzuca się, że ja, możliwe, straszniejszy jestem od wody. Ze złości idzie za mnie". A Agłaja rzuca Nastazji w twarz: „Pani mogła pokochać jedynie swą hańbę i bezustanną myśl o tym, że pani jest zhańbiona i że panią obrażono".

Z tej krainy cierpienia i samounicestwiającej się nienawiści nie ma wyjścia, gdyż masochista Dostojewski dostąpił wtajemniczenia, którego mroczny urok będzie go prześladował przez całe życie. Dlatego jeden z bohaterów *Idioty*, Hipolit powie: „Wiedzcie, że jest taka granica hańby w świadomości własnego upodlenia i bezsilności,

której człowiek już nie jest w stanie przekroczyć i od której począwszy zaczyna odczuwać w samej hańbie potężną rozkosz.

A jeśli nawet człowiek Dostojewskiego wyjdzie z materialnej nędzy, tyrania wobec siebie może stać się tyranią wobec otoczenia. Pomiędzy tymi dwiema tyraniami nie ma bowiem zasadniczej różnicy. Dostojewski uczy, że nie mając szacunku do siebie — nie można go mieć i do innych.

Bohaterowie Dostojewskiego wyszedłszy z upodlenia potrzebują nadal ofiar. „Gdy człowiek jest niezadowolony z siebie — pisze Dostojewski w *Dzienniku pisarza* — w sercu jego narasta wyrzut i mści się on za to uczucie na otoczeniu, biesi się i rzuca na wszystkich" (podkreślenie Dostojewskiego).

Jak przedtem, tak i teraz zemsta pełna jest udręk moralnych. Obserwujemy tak charakterystyczne dla Dostojewskiego przestawienie — jeśli nędzarz mścił się podkreślając głębię swego upadku i upodlenia to człowiek, który wyszedł z upodlenia, tyranizuje otoczenie swą domniemaną doskonałością. Może najbardziej typową postacią jest Foma Fomicz, bohater *Sioła Stiepanczykowa.* Młodość jego upłynęła na służbie u pewnego generała gdzie dla kęsa chleba musiał on „udawać według zapotrzebowania generalskiego różne zwierzaki i inne żywe obrazy". Po śmierci generała Foma niepostrzeżenie zajmuje w jego domu dominujące stanowisko ulubieńca generałowej. Foma tyranizuje generałową, jej syna, służbę, a nawet chłopów. Tajemnica kariery Fomy kryje się w tym, że o ile gospodarz domu : syn generała, jest wzorem delikatności i wrażliwości, to dla Fomy życie stało się kwestią odpowiedniej taktyki a jedyną wartością „wypaczone uczucie godności osobistej".

O istnieniu ścisłego związku pomiędzy samoponiżającymi się a mszczącymi dowodzi przykład Nastazji Filipowny. Obok Rogożyna ma ona drugą możliwość swoiście pojętej rehabilitacji. Jest nią Gania Iwołgin — karierowicz i egoista, konkurent o rękę posażnej utrzymanki bogatego ziemianina. Gania rozumie, że posiada pewną szansę u Nastazji, która będzie go „kochała po swojemu" aby stało się zadość przysłowiu: „kogo lubię, tego i biję".

Dlatego umierający na gruźlicę Hipolit sumując swe smutne życiowe doświadczenie powie: „ludzie są stworzeni po to, aby jeden drugiego męczył".

W POSZUKIWANIU PEŁNEJ WOLNOŚCI

Konsekwencja, z jaką Dostojewski przeprowadza swe doświadczenia pisarza-psychologa i moralisty nie ma sobie równej w literaturze. Zacząwszy raz drążyć w pewnym określonym kierunku

Dostojewski nie spocznie do chwili, kiedy odkrycie jego nie zacznie nosić cech absurdu. Ta absurdalność pewnych postaw psychicznych — to jest właśnie ów „realizm wyższego rzędu", do którego Dostojewski skwapliwie się przyznawał.

Wspólny mianownik, który można postawić marzycielom i kłamcom, samoponiżającym się i tyranizującym — to dążność do czynienia czegoś, co nie jest koniecznością, inaczej — do wyzwolenia się z więzów zależności materialnej i moralnej. Najdroższym skarbem dla całej plejady „poniżonych i obrażonych" staje się własna osobowość, chociaż, jak widzieliśmy zgoda z sobą samym nie przebiega harmonijnie i bohaterowie nadużywając jej w walce o swe miejsce na świecie z kolei odtrącali siebie. Nie przeszkadza to jednak temu, że wszyscy ci ludzie za najwyższe dobro mają własną, nieskrępowaną niczym osobowość.

Znalazłszy się na katordze, stanąwszy oko w oko z ludźmi, dla których jedynym sprawdzianem postępowania było własne *ego* — Dostojewski miał możność postawienia kropki nad „i" w swych poszukiwaniach. Uczynił to tym skwapliwiej, że przecież sam przez szereg lat był człowiekiem pozbawionym wolności, więźniem skutym w kajdany, później sołdatem, a więc znów prawie że więźniem. W tym okresie napisze Dostojewski do żony dekabrysty, zesłańca Fon-Wizina: „kiedyż będziemy w pełni wolni... Czyż nie wtedy, gdy już wolność nie będzie nam potrzebna?" A przecież już wówczas Dostojewski był w poglądach swych wybitnie procarski, a w rozmowach z polskimi zesłańcami przejawiał wielkomocarstwowy szowinizm.

Ta wewnętrzna sprzeczność Dostojewskiego najlepiej wyrazi się w późniejszej twórczości, gdzie obok indywidualistycznego manifestu *Wspomnień człowieka z lochu* zaświta krwawe widmo zbrodni popełnionej przez indywidualistę Raskolnikowa. Jednak przy całej świadomości zła, jakie niesie nieograniczona wolność, w głębi duszy Dostojewski jest anarchistą! Dowodzi tego całe jego życie, w którym pisarz „wszędzie i zawsze dochodzi do ostatniej granicy, przekracza linie" (z listu Dostojewskiego do przyjaciela-poety Majkowa). Dlatego Dostojewski pod koniec życia może zapisać w swym notatniku: „wszyscy jesteśmy nihilistami", podkreślając dwa ostatnie słowa. To wewnętrzne rozdarcie przydaje twórczości Dostojewskiego cech autentycznej walki, gdzie indywidualistyczne *pro* i *contra* posiada niemniej silne zaplecze w sympatii autora. Bodajże Kafka powiedział, że prawdziwa twórczość jest zawsze wymierzona przeciwko sobie.

We *Wspomnieniach człowieka z lochu* — *alter ego* Dostojewskiego oświadcza, że najdroższe dla człowieka jest nie dobro, a na-

wet nie jakaś tam korzyść materialna — człowiek może bowiem świadomie działać na własną niekorzyść, może też odrzucić wszelkie dobro w imię zachowania „najkorzystniejszej z korzyści... tego, co dla człowieka jest najważniejsze i najdroższe, czyli naszej osobowości i naszej indywidualności".

Wypowiedziawszy tę myśl, której ukryty nurt zaobserwowaliśmy już w pierwszych utworach Dostojewskiego, pisarz przystąpi do artystycznej realizacji postulatu nieskrępowanej wolności. Nosicielami buntu przeciwko światu będą u Dostojewskiego ludzie młodzi. Ból ich spętanej indywidualności ma za podłoże inny ból — w gruncie rzeczy każdy z nich zdolny jest wypowiedzieć „Wielką Improwizację" i „cierpieć za miliony". Cóż jednak okazuje się? Oto nad uczynkami ich ciąży przekleństwo daremnego trudu, a współczucie dla ludzkości powoduje niepotrzebny rozlew krwi i przekleństwo wyosobnienia się z ludzkiej społeczności. Mimo pozorów jest to nadal bunt dumnych egoistów, egocentryków zainteresowanych jedynie swoją wolnością.

Raskolnikow, bohater *Zbrodni i kary*, przyznaje się Soni, że zabił lichwiarkę, nie po to „aby posiadłszy środki stać się dobroczyńcą ludzkości", a dlatego, żeby stwierdzić, czy „potrafi przekroczyć zasady moralne", aby stwierdzić, czy „jest wszą jak wszyscy, czy człowiekiem". Klęską dla Raskolnikowa jest nie fakt zabójstwa dwóch osób, ale to, że wolność jego ugięła się pod wyrzutami sumienia. „Dlatego jestem wszą jak i inni!" — woła Raskolnikow.

Nie tylko prawa moralne mogą krępować wolność jednostki. Kiryłow (*Biesy*) żyje z kompleksem zagrożenia przez śmierć. A więc strach przed śmiercią nie pozwala człowiekowi być sobą! Naturalną koleją rzeczy Kiryłow wykoncypował, „że każdy, kto pragnie wolności, powinien odważyć się, aby zabić siebie samego". Wówczas człowiek będzie bogiem, gdyż „stawszy się panem śmierci człowiek odzyska pełnię wolności". Inny znów bohater, Hipolit, w śmierci, szuka ucieczki przed... koszmarnymi snami. „To przywidzenie senne poniżyło mnie — woła on — Ja nie mogę podporządkować się ciemnej sile, która przyjęła postać tarantuli". Bohater *Młodzika* żyje „ideą Rotszylda", pragnie zebrać olbrzymie bogactwa, aby następnie w jednej chwili wyrzec się ich. Potrzebne bowiem jest mu nie bogactwo, gdyż wówczas byłby niewolnikiem pieniądza, ale świadomość, że miał siłę wyrzec się go. „Zostawszy nędzarzem raptownie stałbym się bogatszy od samego Rotszylda" — stwierdza młodzieniec.

Ta ślepa, pozbawiona jakiegokolwiek steru siła wolności w rezultacie przeraża samych ludzi, którzy zapragnęli stać się bogami. (Albowiem w porządku filozoficznym idea Dostojewskiego wy-

rosła z feuerbachowskiego żądania, aby Boga-Człowieka zastąpił człowiek-bóg). Z największego dobra staje się więc ona przekleństwem człowieka. Naturalną koleją rzeczy ludzie, którzy nie umieją uszanować danej sobie wolności, uciekają od niej w objęcia niewoli. Ponieważ jednak indywidualiści pozornie cierpią za ludzkość, więc godzą się nieść brzemię wolności i odpowiedzialności, w zamian za co ubezwłasnowolnieni zwykli ludzie dostąpią szczęścia sytej niewoli.

Z tej myśli wyrósł słynny „Wielki Inkwizytor" pozornie skierowany przeciw Kościołowi katolickiemu, a będący właściwie świadectwem doprowadzonego do absurdu indywidualizmu autora *Wspomnień człowieka z lochu.* (Antykatolickość Dostojewskiego, nosząca już cechy paranoi, domagałaby się jednak osobnego opracowania).

Wielki Inkwizytor ustami indywidualisty Iwana Karamazowa mówi do Chrystusa: „Dla człowieka i dla społeczności ludzkiej nie było nigdy nic trudniejszego do zniesienia niż właśnie wolność. Chleba ludzkość pragnie, a nie wolności... Przyjdą ludzie, którym miliony słabych i nieszczęśliwych powierzą swe losy... Pokierujemy ich losami, zorganizujemy im życie i nawet ich grzechy weźmiemy na siebie. I wszyscy będą szczęśliwi, z wyjątkiem setki tysięcy ludzi, którzy nad nimi panować będą..."

Wobec przegranej indywidualizmu „intelektualnego" Iwanowi Karamazowi pozostaje tylko jeden rodzaj anarchizmu, anarchizm, wobec którego był bezbronny i sam Dostojewski — pisarz. Pozostaje „karamazowska siła upodlenia", siła rozpusty i pijaństwa.

CZYŻBY DROGA WYJŚCIA...

Równolegle z konsekwetnym rozwinięciem „idei wolności" Dostojewski rozwija ideę, której przeznaczeniem jest walka z anarchią moralną. Na przeciwstawnym biegunie postawił Dostojewski ideę, której skuteczność wypróbowały wieki, a którą głosił przed dziewiętnastu wiekami pewien Człowiek, którego postać zafascynowała Dostojewskiego. Analizując na katordze, strona po stronie, Ewangelię Dostojewski starał się odpowiedzieć na pytanie: jaką wolność zalecał On, ten, który przyjął ludzkie wymiary, aż do ostateczności krzyżowej śmierci?

Mniej więcej w tym samym okresie kiedy „bohater z lochu" oświadcza, że indywidualność człowieka, to niczym i nikim nieskrępowana wolność, w *Zimowych uwagach* Dostojewski notuje: „Absolutnie świadome i nieprzymuszone ofiarowanie swej osobowości dla dobra ogółu jest moim zdaniem znamieniem najwyższego

rozwoju indywidualności, najwyższej jej potęgi, najwyższego samoopanowania, najwyższej wolności woli". A więc, aby w pełni być sobą, należy swą osobowość ofiarować ludziom. Straciwszy siebie — odnaleźć się!

W dwa lata później w *Zbrodni i karze* idea ta wcieli się w postać Soni Marmieładowej miłującej upadłych dla ich upadku, dlatego że „dużo wycierpieli", ucieleśniającej miłość krążącą litościwie nad zbrodniarzem Raskolnikowem. *Zbrodnia i kara* stanie się wielkim dialogiem między dwoma „indywidualizmami" — indywidualizmem miłości i anarchii. Zwycięstwo przypadnie w udziale Soni — Raskolnikow wyrywa się duchowej śmierci dzięki dziewczynie, niestrudzenie kochającej „litościwą miłością" Soni, „wiecznej Soni". „Wskrzesiła ich miłość" — zawoła triumfalnie Dostojewski.

A przecież Raskolnikow miał prawo oczekiwać zwycięstwa, przynajmniej dzięki swym zamiarom ofiarowania zdobytej sumy dla dobra ogółu. Czynienie dobra nie leży jednak w możliwościach Raskolnikowa — jest on bowiem równocześnie dla Dostojewskiego przedstawicielem nowej młodzieży, która w imię wolności obalając wszystkie „konieczności" — obaliła również Boga.

W *Dzienniku pisarza* Dostojewski wyjaśnia, że „miłość ludzkości — jest w ogóle nie do pomyślenia, niezrozumiała i zupełnie niemożliwa bez jednoczesnej wiary w nieśmiertelność duszy człowieka", a w notatniku swym zapisuje taką uwagę: „Zgoda z wewnętrznymi przekonaniami nie jest jeszcze moralnością, to będzie tylko u c z c i w o ś ć, lecz nie moralność. Moralnym wzorem i ideałem jest dla mnie — Chrystus".

Skonfrontowawszy ideę „litościwej miłości" z praktyką Dostojewski zapragnie pójść dalej. Porywa się na to, czemu nie sprostały najtęższe pióra — usiłuje stworzyć typ pozytywnego bohatera! „Pozytywnego" — to znaczy człowieka pozbawionego przekleństwa pychy, antytezę pysznych i dumnych. Ma to być ktoś, kto będzie przypominał postać Chrystusa. Przystępując do realizacji tego zamierzenia Dostojewski pisze w korespondencji do znajomych: „będzie to ktoś, kto odbudowuje i wskrzesza człowieka". Im bardziej jednak angażuje się Dostojewski w pracy nad postacią kniazia Myszkina, tym jaśniej zdaje sobie sprawę z własnej bezsilności. Główna idea powieści zaczyna mu się gdzieś wymykać i w rezultacie powstaje dzieło, z którego Dostojewski nie jest zadowolony. W liście do Iwanowej, której początkowo był zadedykowany *Idiota* — pisze: „Z powieści jestem niezadowolony, nie wyraziła ona dziesiątej części tego, co chciałem wyrazić". Zwycięstwo, które odniosła „wieczna Sonia", prawzór kniazia Myszkina (w swej wy-

mowie literackiej co prawda niezbyt przekonywające, gdyż Sonia otrzymuje je w epilogu powieści, a więc niejako w porządku pozaliterackim) — w *Idiocie* zamieni się w klęskę rzecznika idei miłości i w śmierć osoby, którą Myszkin zamierzał zbawić.

Z tej drugiej, pełnej konfrontacji życiowego ideału Dostojewskiego z burzliwą rzeczywistością, widzimy dokładnie, w czym tkwi słabość autora *Idioty*.

Kniaź Myszkin postawiony jest wobec dwóch największych niszczycielskich potęg ludzkiej natury. Jedną siłę uosabia kupiec Rogożyn, człowiek, którego krytyka radziecka trafnie określiła jako przedstawiciela „czarnego ciała", „czarnej ziemi". Elementy duchowości są w nim rozbudzone — lecz na nieszczęście dla Rogożyna i jego otoczenia. Rogożyn to siedlisko nieokiełznanej witalności, to zła potęga materii.

Rogożyn, podobnie jak i Raskolnikow, nie uznaje żadnych ograniczeń, z tym, że Raskolnikow to jeszcze sama myśl, intelekt (i stąd możliwość zwycięstwa Soni), a Rogożyn to już materialne urzeczywistnienie tej myśli. Jeżeli Raskolnikow mordując staruchę próbował stać się wolnym, to Rogożyn tę wolność posiadł, a może inaczej: pozostawał w niewoli tej wolności, będącej właściwie wiecznym głodem i pożądaniem. Jego miłość do Nastazji Filipowny ma już cechy demoniczne, jest to pragnienie zawładnięcia kimś, aż do unicestwienia. Jest to miłość niedźwiedzia, który w śmiertelnym uścisku gruchoce kości przyjaciela. I Nastazja czuje charakter tej miłości, dlatego w filmowej adaptacji *Idioty* Pyriewa Nastazja może chwilami przy Rogożynie przypominać zahypnotyzowanego ptaka. Koniec kobiety rzeczywiście jest tragiczny — Rogożyn morduje ją, gdyż tylko wtedy może mieć nad nią pełnię władzy!

Drugą potęgę dla Dostojewskiego reprezentuje Nastazja Filipowna. W jej osobie Dostojewski połączył dwa elementy dające „fatalną siłę" — jest to piękność, tajemnicza piękność kobiety i duma skrzywdzonej niewinności. Duma ta, a właściwie pycha, nie wybaczając krzywdzicielom nie pozwala wybaczyć sobie. Kobieta szuka poniżenia i samozatraty, ażeby zemścić się na ludziach i na sobie. Jej samoponiżenie jest więc pełne i niedwuznaczne. Nastazja nie potrzebuje uciekać się, jak Jeżowkin, do błazenady i udawania, albowiem ona już niczego nie oczekuje.

Tym negatywnym siłom przeciwstawił Dostojewski kniazia Myszkina. Kim jest Myszkin? Człowiekiem wypranym z egoizmu, młodzieńcem o sercu niebywale uwrażliwionym na ludzkie cierpienia, chodzącą łagodnością i naiwnością. Słusznie też podkreśla krytyka, że Rogożyn i Myszkin to postaci, które bez siebie nie

mogłyby istnieć. Jeżeli Rogożyn jest samą materią, to książę Myszkin duchem niezwiązanym z ciałem. I dopiero połączenie Rogożyna i Myszkina daje rzeczywistego człowieka. Książę Myszkin jest poza tym duchem kreowanym przez siebie, jego posłannictwo bierze siły z uczulenia na nędzę i cierpienie — i z niczego więcej. Jest to w jakimś stopniu bohater Greenowskiego *Sedna sprawy*: człowiek skazany na własną samotność.

Dostojewski będąc pojętnym uczniem Ewangelii, o ile chodzi o tajemnicę grzechu pierworodnego, nie opanował nierozłącznej z nią prawdy o Odkupieniu. U Dostojewskiego w dalszym ciągu nad światem ludzkiego cierpienia unosi się cień węża, któremu Niewiasta nie zdeptała głowy. Człowiek Dostojewskiego, mimo bezustannego powtarzania imienia Chrystusa, żyje w świecie oczekującym Jego pierwszego przyjścia, w świecie pozbawionym Łaski. Dlatego Myszkin nie może stać się ideałem świętości (gdyż tylko wówczas mógłby zrealizować zamierzenia autora *Idioty*), staje się więc wzruszającą postacią rosyjskiego Don Kichota, który łagodnością usiłuje zwalczyć potwory pychy i rozpasania, i tylko — Don Kichotem.

Szansa kniazia Myszkina jest tym mniejsza, jeśli uświadomimy sobie, ile sympatii autora legło po stronie zbuntowanych, mających w sobie dużo z rosyjskiej „szerokiej duszy". Dostojewski w swej ucieczce przed grzechem dokonał typowego dla kultur Wschodu podziału, rozdzielając człowieka na ducha i antagonistycznie nastawione ciało. W tym konflikcie blada, nieziemska duchowość zdaje się tracić dla człowieka cechy autentycznego życia, stając się abstrakcją. Dlatego święty — starzec Zosyma z *Braci Karamazow* jest tylko tubą, przez którą Dostojewski wygłasza swe idee, a postępowanie wiernego ucznia Zosymy, Aloszy Karamazowa, nie wypływa z psychologicznych przesłanek, a tylko z teoretycznych założeń autora *Braci*. Ze zrozumiałych więc powodów pojawienie się kniazia Myszkina — zamiast spodziewanej zgody i harmonii — wywołuje pogłębienie przepaści pomiędzy światem ciała i ducha. Taki haracz musiał Dostojewski spłacić swym manicheistycznym tendencjom...

Nic więc dziwnego, że pozostawiony na pastwę swego ciała bohater Dostojewskiego utożsamia żywe człowieczeństwo z grzechem! Jeżeli szatan u Bernanosa trawiony jest nudą, to u Dostojewskiego będzie on na pewno rozpasaną radością życia. (Pomijając genialnie nakreśloną postać Stawrogina w *Biesach:* wysuszająca go nuda przydaje mu cech potępionego za życia). Cóż więc może przeciwstawić rozpasanej „karamazowskiej sile" Alosza, jeśli sam jest Karamazowem i wbrew swemu postępowaniu przyznaje się, iż

fascynuje go karamazowska „uroda życia", ta uroda, o której wyraził się Iwan Karamazow, iż „nie ma siły, która by ją zwyciężyła"?

Z jakąż więc szczerością zabrzmi skarga tegoż Aloszy, gdy starzec Zosyma każe mu opuścić klasztor: „Po co on mnie posłał w świat — pyta Alosza — tu cichość, tu świętość, a tam zamieszanie, tam ciemność, w której od razu się zgubisz i zachwiejesz". Są to słowa Aloszy i zarazem kniazia Myszkina, który zszedłszy na wzór Chrystusa między ludzi powrócił obłąkany w góry Szwajcarii pozostawiając w mglistym Petersburgu trupa dumnej piękności, opuściwszy zbrodniarza, dla którego nie mógł być „wieczną Sonią". I jest to również smutne stwierdzenie swej słabości przez autora *Braci Karamazow*, który nie był w stanie wyprowadzić bohaterów poza zaklęty krąg karamazowskiego „uroku życia" i szatańskiej pychy.

Zbigniew Żakiewicz

GILBERT KEITH CHESTERTON

CZY HUMANIZM JEST RELIGIĄ?

Cała moja młodość wypełniona była, jak gdyby światłem wschodzącego słońca, jaskrawym blaskiem chwały Walta Whitmana [1] Wydawał mi się on czymś na kształt tłumu przemienionego w olbrzyma, kimś w rodzaju Adama — pierwszego człowieka. Wystarczyło, bym słyszał o kimś, kto znał ze słyszenia osobę, która widziała Whitmana na ulicy, bym wpadał w podniecenie; to było tak, jak gdyby Chrystus żył nadal. Nie dbałem o to czy ametryczna forma jego poezji jest właściwa czy nie, tak samo jak nie obchodziło mnie czy prawdziwa Ewangelia Janowa spisywana była na pergaminie lub ryta w kamieniu. Nigdy też nie zastanawiałem się nad złem, jakie widzieli w nim niektórzy jego wrogowie. Jeśli nosił je w sobie, nie istniało ono dla mnie. Czciłem w nim nowe poczucie równości, nie będące pospolitym równaniem, ale entuzjastycznym wznoszeniem ku górze, rozgłośną radością z samego faktu, że ludzie są ludźmi. Prawdziwi ludzie byli więksi niż nieprawdziwi bogowie; każdy z nich zaś dorównywał bogom mistycyzmem i majestatem, stając się zarazem szczerym i przyjaznym jak towarzysz. Rzecz wyraża najprościej jedno ze zdań samego Whitmana. Powiada on gdzieś, że dawni artyści malowali rzesze, wśród których jedna głowa otoczona była nimbem złotej poświaty; „ja jednak maluję setki główa, lecz żadna z nich nie jest pozbawiona złotego blasku". Chwała opromieniać winna ludzi jako ludzi. Wzajemna cześć przybierać powinna postać braterstwa, a braterstwo to obejmować musi nawet najnikczemniejszego człowieka. Garbaty, niedorozwinięty murzyn o jednym oku i z morderczymi skłonnościami, nie powinien być malowany bez złocistej aureoli. Mogłoby się to wydawać jedynie ostateczną konsekwencją ruchu, rozpoczętego sto lat wcześniej przez Rousseau i rewolucjonistów, ja zaś wychowany zostałem w wierze, i wierzyłem, że ruch ten był początkiem większych i lepszych rzeczy. Ale to były pieśni przed wschodem, a trudno

[1] Szkic w zbiorze *The Thing*, przekład w skróceniu. Walt Whitman, wielki poeta amerykański, żył w latach 1819—1892, jest jednym z prekursorów poezji XX wieku.

porównywać nawet wschód słońca ze słońcem samym. Whitman oznaczał braterstwo w pełnym blasku dnia, ukazywał nieskończone odmiany promiennych i cudownych stworzeń, tym bardziej świętych, że prawdziwych. Shelley wielbił Człowieka, ale Whitman wielbił ludzi. Każda twarz ludzka, każdy jej rys, stawał się tematem poezji mistycznej, jakby światło latarni wydobywało znienacka z tłumu przygodne dotychczas oblicza. Król był człowiekiem, traktowanym tak, jak powinni być traktowani wszyscy ludzie. Bóg był Człowiekiem, czczonym tak, jak wszyscy ludzie powinni być czczeni. Cóż może grozić rasie bogów i republice królów — „prawdziwemu a nie zbudowanemu ze słów Nowemu Światu?"

Tymczasem... oto co mówi p. Foerster[2] o obecnej pozycji założyciela nowego świata demokracji: „Nasza współczesna wiedza nie wydaje się potwierdzać wrodzonej «godności człowieka» lub jego możliwości stania się «doskonałym»! Jest rzeczą zupełnie prawdopodobną, że nauka przyszłości odwiedzie nas od demokracji ku jakiejś formie ustroju arystokratycznego. Sięgające w tysiąclecia nadzieje, jakie Whitman opierał na nauce i demokracji, spoczywały, wiemy to teraz dobrze, na niepewnych podstawach... Doskonałość natury ludzkiej, wrodzona dobroć człowieka «wielka duma jaką człowiek pokłada w samym sobie», wspomagane emocjonalnym humanitaryzmem — oto jest budulec tego gmachu, zaledwie lekko zabarwiony nowoczesnością. Pojęcia polityczne Whitmana, jego etyka i jego religia należą do przeszłości. Nawet owa łatwa «religijność», która, jak się spodziewał, miała przepoić i uwieńczyć dzieło nauki i demokracji, była przebrzmiała... Musimy stwierdzić, że fakty zadały kłam istocie proroctwa Whitmana." Jest to bardzo umiarkowane i uczciwe sformułowanie. Nie trudno znaleźć te same myśli w znacznie jaskrawszej postaci. Oto wiekopomna uwaga H. L. Menckena: „Zrozumieli oni wreszcie (p. Mencken mówi tu o niektórych liberalnych i ex-liberalnych myślicielach), że idioci, których z takim wysiłkiem pragnęli zbawiać, wcale nie chcą być zbawieni, ani na to nie zasługują". To właśnie jest Nowy Duch, jeśli w ogóle Nowy Duch istnieje. „Z ramion ich, którymi otoczą wzajemnie swe karki, wołał Walt Whitman, uczynię twierdze niezdobyte dzięki miłości towarzyszy, dzięki dozgonnej miłości towarzyszy". Chętnie wyobrażam sobie minę, jaką p. Mencken z Baltimore zrobiłby, gdyby jakiś przygodny towarzysz z Pittsburga próbował uczynić go niepokonanym, zarzucając mu ramię na kark. Ale idea ta umarła także dla ludzi znacznie mniej srogich niż p. Mencken. Umarła ona w sercu takiego człowieka jak Aldous

---

[2] Norman Foerster, autor *American Criticism*.

Huxley, który uskarżał się niedawno na „gratisowe" upajanie się starymi, republikańskimi pojęciami o naturze ludzkiej. Umarła ona dla najbardziej humanistycznego i najdowcipniejszego z naszych krytyków współczesnych. Umarła dla tak wielu mądrych i dobrych ludzi naszych czasów, że zaczynam podejrzewać, iż w obecnych warunkach, stworzonych przez jego ulubioną „naukę", stałaby się martwa dla samego Walta Whitmana.

We mnie idea ta nie umarła. Jest dla mnie rzeczywista, nie dzięki jakiejś mojej zasludze, ale z tego względu, że uległszy zwietrzeniu jako modny strój, ta mistyczna myśl istnieje nadal jako wiara. Jestem całkowicie gotów potwierdzić, i to równie stanowczo jak byłbym to uczynił w mych chłopięcych latach, że garbaty, niedorozwinięty murzyn przyozdobiony jest złocistą aureolą. W istocie bowiem dziwaczny obraz Whitmana, lub to, co wydawało mu się dziwacznym obrazem, jest czymś bardzo starym i bardzo ortodoksyjnym. Istnieje niezliczone mnóstwo dawnych obrazów, na których całe tłumy uwieńczone są aureolami, oznaczającymi, że wszystkie postaci dostąpiły zbawienia. Dla katolików jednym z podstawowych dogmatów wiary jest przekonanie, że wszystkie istoty ludzkie bez żadnego wyjątku zostały specjalnie stworzone, ukształtowane i wycelowane niczym błyszczące strzały, by trafić w cel zbawienia. To prawda, że bełty owych strzał opierzone są wolną wolą i dlatego rzucają cień wszelkich tragicznych możliwości wolnej woli. I prawdą jest, że Kościół (zdając sobie od wieków sprawę z tej ciemniejszej strony rzeczy, którą nowi sceptycy dopiero co odkryli) zwraca również uwagę na mroki owej potencjalnej tragedii. Nie pomniejsza to jednak chwalebności potencjalnej chwały. W pewnym sensie stanowi nawet jej część, jako że wolność sama w sobie jest chwałą. W tym znaczeniu ludzie nie pozbędą się swych aureoli nawet w piekle.

Rzecz w tym jednakże że każdy, kto wierzy, że wszystkie te istoty stworzone zostały dla zbawienia i że olbrzymia ich liczba jest prawdopodobnie bliska tego celu, ma jak najbardziej uzasadnione filozoficzne racje by spoglądać na nie jako na promienne i cudowne stworzenia lub widzieć ich głowy otoczone nimbem blasku. Przekonanie to czyni z każdej ludzkiej twarzy i z każdego jej rysu temat mistycznej poezji. Nie przypomina ona jednak wcale poezji nowoczesnej. Ta, w swej najbardziej nowoczesnej postaci, nie jest poezją powitania lecz odtrącenia, czy raczej wstrętu. Ducha, ożywiającego większość współczesnych dzieł, możnaby nazwać szałem obrzydzenia. Literat nowego pokroju nie szuka efektu w twierdzeniu, że dla niego garbaty murzyn jaśnieje aureolą. Osiąga go, opisując jak w momencie, gdy miał wreszcie uścisnąć najpiękniej-

szą z kobiet, doznał mdłości na widok pryszcza nad jej brwią, lub plamki tłuszczu na jej lewym kciuku. Whitman starał się wykazać, że rzeczy brudne są w istocie czystymi, opiewając na przykład nawóz jako przyczynę czystości trawy. Jego następcy w dziedzinie białego wiersza usiłują dowieść, że rzeczy czyste są właściwie brudnymi. W gęstej bieli mleka wietrzą coś wstrętnego, a w bujności włosów jakąś chorobliwość i niechlujstwo. Mówiąc krótko, cały nastrój poetyczności uległ zmianie. Ale w teologicznym odczuwaniu nie zaszły zmiany; i to przemawia za potrzebą posiadania niezmiennej teologii. Teologia katolicka nie ma nic do czynienia z demokracją, nie opowiada się za nią ani przeciw niej, nie odgrywa roli machiny wyborczej ani nie angażuje się w krytykowanie takich czy innych politycznych przywilejów. Jej rzeczą nie jest popieranie tego, co Whitman głosił ku chwale demokracji albo nawet co głosili ku jej chwale Jefferson lub Lincoln. Ale absolutnie jej rzeczą jest sprzeciwiać się temu, co przeciwko demokracji mówi p. Mencken. Mogą istnieć prześladowania Dioklecjana i dominikańskie krucjaty, może nastąpić załamanie się wszelkiego religijnego pokoju i jakichkolwiek kompromisów, nawet koniec cywilizacji i świata — nim Kościół Katolicki uzna, że chociaż jeden idiota, czy jeden, jedyny człowiek „nie jest wart zbawienia".

Dlatego to, w połowie mojego życia, odkryłem ten osobliwy fakt jako sens życiowej lekcji — mojej i całego mojego pokolenia. Wszyscy dorastaliśmy w blasku wspólnego przekonania, rozniecconego płomieniem literackiego geniuszu Rousseau, Shelleya i Wiktora Hugo, a znajdującego swe ostateczne, żarliwe spełnienie w uniwersalizmie Walta Whitmana. I wszystkim nam wydawało się rzeczą pewną, że i dla naszych następców przekonanie to pozostanie oczywistością. Powiedziałem tu, że odkrycie braterstwa było czymś nakształt odkrycia dziennego światła — czegoś, czym człowiek nie znuży się nigdy. Tymczasem już nawet w krótkim okresie mego życia ludzie zdążyli to sobie sprzykrzyć. Obecnie nie możemy już odwoływać się do umiłowania równości jako do *emocji*. Nie możemy też, otwierając tom nowej poezji, spodziewać się, że będzie tam mowa o dozgonnej miłości towarzyszy lub o „miłości do ukochanej republiki, żywiącej się wolnością i życiem". Pojmujemy, że dla większości ludzi sprawy te umarły, ponieważ były tylko nastrojem a nie doktryną. I, z mądrością podeszłego wieku, zaczynamy dziwić się poniewczasie, jak mogliśmy oczekiwać, że będą trwały jako nastrój, skoro nie były dość silne, by trwać jako doktryna. Zaczynamy także rozumieć, że rzeczywista siła tych pojęć, jedyna, jaka w nich jeszcze pozostała, była pierwotną siłą doktryny. Oto co się naprawdę zdarzyło: ludzie osiem-

nastego wieku, a wśród nich wielu słusznie zniecierpliwionych zepsuciem i cynizmem księży, zadali wreszcie klerowi takie mniej więcej pytanie: „Wydaje się nam, że uważacie się za chrześcijan; wobec tego nie możecie chyba *zaprzeczyć,* że ludzie są braćmi i że obowiązkiem naszym jest wspomaganie biednych?" Sama pewność siebie tego wyznania, sama donośność tego rewolucyjnego głosu wynikała z faktu, że reakcyjni chrześcijanie znajdowali się jako chrześcijanie w fałszywej sytuacji. Demokratyczne żądanie zwyciężyło, ponieważ wydawało się, że nie ma na nie odpowiedzi. Zaś wydawało się tak nie dlatego, aby sprzeciw był niemożliwy, lecz dlatego, że nawet znikczemniali chrześcijanie nie śmieli go zgłosić. Pan H. L. Mencken zawsze będzie uszczęśliwiony mogąc służyć zaprzeczającą odpowiedzią.

Otóż, dla mnie w tym właśnie miejscu cała historia zaczęła być dziwna i zajmująca. Spoglądając bowiem wstecz, na dawniejsze kryzysy religijne, dostrzegam pewną zbieżność, czy raczej szereg faktów nazbyt zbieżnych, by można je było nazwać zbiegiem okoliczności. Kiedy zastanawiam się nad tym, widzę, że ostatecznie wszystkie inne bunty przeciw Kościołowi z przed Rewolucji, a zwłaszcza od czasów Reformacji, przebiegały w ten sam osobliwy sposób. Działalność każdego wielkiego heretyka wyróżniały zawsze trzy godne uwagi cechy, występujące łącznie. Po pierwsze wybierał on jakąś ideę mistyczną z pośród zespołu idei mistycznych Kościoła. Po drugie używał tej idei przeciwko wszystkim pozostałym. Po trzecie (i to jest najdziwniejsze) zdawał się na ogół nie zauważać, że owa wybrana przezeń idea mistyczna jest ideą mistyczną, przynajmniej w sensie jakiegoś tajemniczego, wątpliwego, czy dogmatycznego pojęcia. Ze zdumiewającą i nieoczekiwaną naiwnością postanawiał tę jedną właśnie rzecz uważać za pewną. Uznawał, że jest ona nie do obalenia, nawet wówczas, gdy posługiwał się nią do obalania wszelkich pokrewnych rzeczy. Najtypowszym i najbardziej oczywistym przykładem tego jest stosunek do Biblii. Bezstronnemu pogańskiemu lub sceptycznemu obserwatorowi musiało się to zawsze wydawać najdziwaczniejszą historią na świecie. Oto ludzie wdzierają się do świątyni, aby ją zburzyć, przewracają ołtarz, wypędzają kapłana i przy okazji znajdują pewne święte księgi, zatytułowane „Psalmy" lub „Ewangelie" — zamiast jednak rzucić je w ogień jak wszystko inne, zaczynają powoływać się na nie, jako na nieomylne wyrocznie, piętnujące pozostałe kanony atakowanej wiary. Jeżeli główny ołtarz nie reprezentował ani krzty racji, dlaczego drugorzędne, sakralne dokumenty miały by być bez przygany? Jeżeli ksiądz fałszował sakramenty dlaczego nie mógł sfałszować pism? A jednak wiele upłynęło czasu zanim

tym, którzy jedną sztuką kościelnego umeblowania usiłują rozbić wszystkie inne, przyszło chociażby na myśl, że ktoś może być takim niedowiarkiem, by zacząć badać sam ów mebel. Ludzie bardzo się dziwili, a w niektórych częściach świata dziwią się nadal, że można się w ogóle na to zdobyć.

Tak więc kalwiniści wzięli pojęcie absolutnej wiedzy i potęgi Boga, traktując je jako truizm tak bezporny, tak granitowo niewzruszony, że można na nim wznieść każdy gmach, chociażby zbudowany z bezwzględności i okrucieństwa. Tak bardzo ufali w swą logikę oraz jej naczelną zasadę predestynacji, że wreszcie wynaturzone dedukcje ich intelektu i wyobraźni nadały Bogu pozory demona. Wydaje się jednak, że nigdy nie przyszło im na myśl, iż ktoś może nagle oświadczyć, że w demona nie wierzy. Bardzo się też zdumiewali, kiedy tu i ówdzie ludzie zwani „niewiernymi" poczęli to głosić. Boska przed-wiedza była dla nich czymś tak pewnym, że jej spełnienie musiało w razie konieczności przekreślić boskie miłosierdzie. Nigdy nie przypuszczali, by ktoś mógł zaprzeczyć wiedzy w ten sam sposób, w jaki oni zaprzeczyli miłosierdziu. Potem przyszedł Wesley i reakcja przeciw kalwinizmowi. Ewangelicy oparli się na z gruntu katolickiej idei, że ludzkość nosi w sobie poczucie grzechu i zaczęli ofiarowywać każdemu uwolnienie od tego tajemniczego brzemienia. Przysłowiem i niemal żartem stało się, że zaczepiają oni przechodniów na ulicy proponując złagodzenie cierpień powodowanych grzechem. Rzadko jednak zastanawiali się nad tym (co dopiero znacznie później przeniknęło do ich świadomości), że przechodzień może odpowiedzieć, iż nie pragnie zostać uwolnionym od grzechu, tak samo jak od znaków po ospie czy od tańca św. Wita, ponieważ rzeczy te nie przysparzają mu w istocie żadnych cierpień. Oni sami z kolei nie posiadali się ze zdumienia, gdy skutki poglądów Rousseau oraz rewolucyjnego optymizmu zaczęły wyrażać się głoszeniem czysto ludzkiego szczęścia i godności oraz poprzestawania na ludzkim braterstwie, by wreszcie zabrzmieć radosnym okrzykiem Whitmana, że nie zamierza on „łkać bezsennie nad swymi grzechami".

Otóż i Shelley i Whitman i rewolucyjni optymiści robili w rzeczywistości dokładnie jeszcze raz to samo. I oni też — chociaż mniej świadomie ze względu na chaos panujący w ich czasach — poprzestali na wybraniu ze starej, katolickiej tradycji, jednej, transcendentalnej idei, idei duchowej godności człowieka jako człowieka i uniwersalnego obowiązku miłowania człowieka jako człowieka; potem zaś postępowali w dokładnie ten sam niezwykły sposób, jak ich poprzednicy, wesleyanie i kalwiniści. Uznali za rzecz pewną, że ta idea jest absolutnie oczywista sama przez się,

jak słońce i księżyc, i że nikt nigdy nie potrafi jej zniszczyć, chociaż oni sami niszczyli wszystko inne w jej imię. Nieustannie bębnili o swej ludzkiej boskości i o swej ludzkiej godności i o nieuniknionej miłości do wszystkich ludzkich stworzeń, jakgdyby te rzeczy były faktami rdzennie naturalnymi. Teraz zaś czują się zaskoczeni, kiedy nowi, niespokojni realiści buntują się nagle i zaczynają twierdzić, że rzeźnik świń z rudymi bokobrodami i brodawką na nosie nie wydaje im się szczególnie boski i pełen godności, że nie odnajdują w sobie najmniejszego, szczerego popędu, aby go kochać, że nie potrafiliby go kochać nawet gdyby chcieli, lub że nie widzą żadnej szczególnej racji, aby chcieć go kochać.

Mogłoby się wydawać, że proces dobiegł końca i że rasowy realista niczego tu już więcej nie wymyśli. Jednakże tak nie jest. Proces może rozwijać się nadal. Istnieją dalej tradycyjne formy miłosierdzia, przy których ludzie trwają. Wciąż jeszcze jest co odrzucać, z chwilą gdy się okaże, że to tylko tradycja. Każdy zauważył na pewno, że u najnowocześniejszych pisarzy zachował się jakiś bolesny rodzaj litości. Przestali już oni czcić wszystkich ludzi, jak św. Paweł i inni mistyczni demokraci. Bez wielkiej przesady można powiedzieć, że gardzą wszystkimi ludźmi — często (aby oddać im sprawiedliwość) ze sobą włącznie. Ale w pewien sposób litują się nad ludźmi, zwłaszcza nad tymi, którzy godni są politowania. Równocześnie rozszerzają to uczucie, nieraz bez umiarkowania, na zwierzęta. Współczucie dla ludzi ma jednak pewien historyczny związek z miłosierdziem chrześcijańskim a nawet, jeśli dotyczy ono zwierząt, zabarwione jest też przykładem wielu chrześcijańskich świętych. Nic nie stoi na przeszkodzie, by nowy przypływ wstrętu do tak sentymentalnych postaw religijnych nie miał uwolnić ludzi nawet od obowiązku współczucia z bólem świata. Nie tylko Nietzsche, ale i wielu neo-pogan, rozwijających jego myśli, widziało w tej twardości wyższą, intelektualną czystość. Mnie zaś, po przeczytaniu wielu nowoczesnych wierszy o człowieku przyszłości, zrobionym ze stali i jaśniejącym chłodnym, zielonym blaskiem, nie jest trudno wyobrazić sobie literaturę, chełpiącą się metalicznym, obojętnym dystansem. Może wtedy dopiero przyjdzie czas na ostrożne przypuszczenie, że ostatnia z cnót chrześcijańskich umarła. Dopóki jednak cnoty te żyły, były chrześcijańskie.

Dlatego to nie wierzę, aby humanizm i religia były równymi sobie rywalami. Uważam, że jest to rywalizacja pomiędzy sadzawkami a źródłem; pomiędzy łuczywami, a ogniem. Każdy z tych dawnych intelektualistów podejmował jedną głownię z nieśmier-

telnego ogniska, chodzi jednak o to, że chociaż bardzo groźnie wymachiwał swoją pochodnią i gotów był podpalić nią pół świata, gasła ona bardzo prędko. Purytanom nigdy nie udało się utrwalić ich wzniosłego uwielbienia bezradności — zdołali je tylko obrzydzić. Tłumom Brooklynu nie przyglądaliśmy się w nieskończoność okiem Whitmana; ze zdumiewającą szybkością zaczęliśmy patrzeć na nie okiem Dreisera. Krótko mówiąc, nie dowierzam duchowym eksperymentom, dokonywanym poza głównym nurtem duchowej tradycji; po prostu dlatego, że nie sądzę, aby były trwałe, nawet jeśli zdołają się upowszechnić. W najlepszym wypadku mogą wystarczyć jednemu pokoleniu, w najpospolitszym — jednej modzie, w najgorszym — jednej klice. Nie sądzę, aby zawierały w sobie tajemnicę ciągłości; na pewno nie posiadają tej ciągłości, która scala. Trzeba bowiem wybaczyć takiemu staroświeckiemu, zgrzybiałemu demokracie jak ja, że przywiązuje pewną wagę do tej ostatniej sprawy, do sprawy przenikania przez jakąś zasadę wspólnego życia ludzkości. Iluż może być humanistów pośród rzesz zwykłego, ludzkiego pospólstwa? Może nie więcej, na przykład, niż było greckich filozofów pośród tłumów wesołych, pogańsko politeistycznych Greków? Albo nie więcej niż wielbicieli kultury Mathewa Arnolda pośród kroci zwolenników kardynała Manninga lub generała Bootha? Wcale nie sarkam na humanizm. Wydaje mi się, że rozumiem intelektualne rozróżnienie, jakie on przeprowadza i próbowałem pojmować go w duchu pokory. Jednakże interesuje mnie nieco kwestia, jak wielu osobników spośród znękanej i zdezorientowanej ludzkości mogłoby humanizm zrozumieć? Pytam o to z niejakim osobistym zaciekawieniem; ponieważ na świecie żyje trzysta milionów ludzi, zgadzających się na te same tajemnice, które ja akceptuję i wyznających tą samą wiarę, którą ja wyznaję. Naprawdę chciałbym wiedzieć, czy przewiduje się, że ludzkość będzie posiadać trzysta milionów humanistów. Ktoś w gorącej wodzie kąpany może powiedzieć, że humanizm będzie religią przyszłych pokoleń, tak samo jak Comte twierdził, że ludzkość będzie bogiem następnego pokolenia. W pewnym sensie tak też było. Ale ludzkość nie jest już bogiem obecnego pokolenia. Wyłania się więc pytanie, co będzie religią pokolenia, które przyjdzie po tym, lub też wszystkich innych pokoleń (jak głosiła pewna stara obietnica) aż do skończenia świata.

Humanizm w wydaniu p. Foerstera ma jedną, bardzo mądrą i cenną właściwość. Stara się rzetelnie pozbierać rozproszone kawałki — wszystkie kawałki. Wszystko, cokolwiek robiono poprzednio, było najpierw ślepym niszczeniem, a potem dorywczą

i przypadkową selekcją. Zupełnie jakby chłopcy rozbili witraż, a potem z paru odłamków układali kolorowe widoczki — różowe widoczki republikanów, albo zielone i żółte pesymistów i dekadentów. Jednakże humanizm głoszony przez p. Foerstera pragnie zebrać wszystko, co się da. Ma on w sobie dość wielkości, aby schylić się także po klejnot pokory. W przeciwieństwie do reformatorów osiemnastego i dziewiętnastego wieku, p. Foerster docenia wagę pokory. Mathew Arnold, który w połowie dziewiętnastego wieku walczył w dość podobny sposób o coś, co określał mianem kultury, starał się też analogicznie ocalić skromność obyczajów, którą nieco irytująco nazywał „czystością". Zanim jednak uznamy kulturę lub humanizm za substytut religii, nasuwa się bardzo proste pytanie, dające się ująć w formę dobrze znanej metafory. Humanizm może próbować pozbierać odłamki, ale czy potrafi spoić je w całość? Gdzież jest ów *cement*, który czynił religię czymś jednorodnym i powszechnym, a który zapobiegłby ponownemu rozsypaniu się cząstek w chaos indywidualnych gustów i upodobań? Co może przeszkodzić humanistom, aby jeden pragnął czystości bez pokory, drugi pokory bez czystości, a jeszcze inny prawdy lub piękna bez obydwu? Problem trwałej etyki i kultury polega na znalezieniu takiego układu części, który zapewniałby ich wzajemne przyleganie, jak to ma miejsce z kamieniami, spojonymi w łuk. Otóż znam tylko jeden taki układ o sprawdzonej dotychczas solidności, łączący kraje i wieki swymi olbrzymimi łukami i rozprowadzający wszędzie wody wspaniałej rzeki chrztu rzymskim akweduktem.

Gilbert Keith Chesterton

tłum. J. S.

WALT WHITMAN
(1819—1892)

PIEŚNI O SOBIE

(fragment XXXIII)

Rozumiem szerokie serca bohaterów,
Odwagę dni dzisiejszych i wszystkich czasów,
I wiem jak szyper dojrzał wrak bez steru, pełen ludzi
i śmierć pędzącą za nim w podmuchach sztormu,
I jak pięść zacisnąwszy nie ustąpił kroku wierny i we dnie i wierny
przez noce,
Jak napisał na desce kredą wielkie litery, Trzymajcie się mocno,
my z wami,
Jak nie przestał przez trzy dni płynąć obok i walczyć,
I jak w końcu ocalił dryfujących z prądem,
Jak wyglądały smukłe kobiety w obwisłych sukniach, gdy odbijały
łodzią od brzegu gotowych grobów,
I twarze postarzałe nic nie mówiących dzieci, bezsilny chory,
mężczyźni z twardym zarostem dokoła zaciętych warg,
To wszystko pochłaniam, smakuję, jest dobre i moim się staje,
To ja, ja byłem tam, ja tak cierpiałem.
Duma i spokój męczenników.
Stara kobieta, skazana za czary, palona na suchym drewnie, na
oczach własnych jej dzieci,
Zaszczuty niewolnik, który słabnie w biegu, opiera się o parkan
i dyszy potem oblany.
Skurcze mu kłują igłami nogi i kark, mordercze strzały, pociski.
To wszystko czuję, albo tym jestem.

Jam jest szczuty niewolnik, wzdrygam się przed zębami psów,
Nade mną piekło i rozpacz i strzały trzaskają raz po raz,

Czepiam się sztachet, krew krzepnie i miesza się z potem
Upadam na chwosty i kamienie,
A jeźdźcy nagląc oporne konie przypierają z bliska,
Szyderstwa ich szumią mi w uszach i pejcze walą po głowie.
Wszelkie konanie wkładam na siebie jak odzież codzienną,
I już nie pytam rannego co czuje, sam staję się rannym,
Na moim ciele sinieją ciosy, gdy wsparty o laskę stoję i patrzę.

PIEŚNI ZE SZLAKU

(fragment XII)

W drogę. Śladami wielkich Wędrowców — i aby przystać do nich.
Oni są tam na szlaku — mężczyźni gibcy i godni i najwspanialsze kobiety,
Ci, których raduje burza i raduje cisza na morzu,
Żeglarze wielu okrętów i co zdeptali wiele mil lądu,
Bywalcy wielu podległych krajów, habitués najdalszych zakątków,
Ci, którzy umieją zaufać ludziom, którzy uważnie patrzą na miasta, i w samotności zapracowani,
Ci, co po drodze stają zapatrzeni w kwiaty, mchy i muszelki na piasku,
Ci, którzy na weselach tańczą, całują panny młode, którzy łagodnie pomagają dzieciom, dźwigają dzieci,
Żołnierze buntów, i ci, którzy stoją przy rozwartych grobach i ci, którzy spuszczają trumny.
Wędrujący przez pory roku co po sobie idą, przez lata, dziwne lata, gdzie rok nowy wyłania się ze starego,
Wędrujący w kompanii swoich własnych przemian,
Ci, którzy wychodzą ze skrytych obietnic dzieciństwa,
Ci, którzy wędrują wesoło z własną młodością i ci, którym towarzyszy wiek męski, brodaty i płodny.
Wędrujące z własną kobiecością, zadowoloną, bujną, niedościgłą,
Wędrujący z swoją szlachetną starością, mężczyźni albo kobiety,
Starość spokojna, rozległa, szeroka wzniosłym wymiarem wszechświata,
Starość — płynąca swobodnie w cudownym pobliżu wolności — w pobliżu śmierci.

DLA CIEBIE, O DEMOKRACJO

Przyjdź, ja ci uczynię kontynent nierozerwalny,
I rasę najwspanialszą nad jaką świeciło słońce,
Uczynię boskie magnetyczne kraje,
Miłością towarzyszy
Miłością długą jak życie.
Zasadzę przyjaźń gęsto jak drzewa wzdłuż rzek Ameryki, na brzegach wielkich jezior i hen poprzez prerie,
Uczynię miasta niezdobyte z ramion splecionych wzajem na karkach,
Dzięki miłości towarzyszy
Dzięki męskiej miłości towarzyszy.
To dla ciebie ode mnie, o Demokracjo, w twojej służbie, ma femme
Dla ciebie, dla ciebie nucę te piosenki.

Walt Whitman
Tłum. Krystyna Poborska

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

POEZJA RELIGIJNA

(zapiski czytelnika)

Najwięcej złych wierszy pisano zawsze na tematy miłosne i religijne. Ale dobrych wierszy także. Przyczyny tej nieustającej grafomanii — i wspaniałych dzieł wyrastających z niej jak drzewa z trawy — są bardzo skomplikowane. Pozostańmy przy sformułowaniach najprostszych. Wydaje mi się, że istnieje poezja religii i poezja religijna, to rozróżnienie pozwala mi na jakie takie uporządkowanie rozważanych problemów. Poezja religii — to poezja nastroju i zewnętrznych objawów kultu religijnego. Niewierzący rozumieją poezję religii i nazywają ją piękną legendą, oni także niekiedy żyją pod urokiem kultu, majowych nabożeństw zapamiętanych z dzieciństwa, procesji oglądanej na Boże Ciało, przytłumionych głosów w świątyni, śpiewu kapłana, sztuki kościelnej. Nauka Kościoła posiada dla nich wartość legendarną, wartość mitu o najlepszym z ludzi, który jak i oni był śmiertelny. Ale to już są sprawy poważniejsze. Poezja religii, tak jak ją tutaj pragnę przedstawić, ogranicza się przeważnie do sentymentów, które nie są pozbawione wartości, one towarzyszą zazwyczaj nawet i głębokim przeżyciom religijnym, jednak wyrażone za pomocą słów przybierają postać liryki sentymentalnej, jakżeż obcej naszej epoce.

Współczesna poezja religijna to zupełnie co innego. I nie tylko współczesna. Wyrastając z bogatego życia religijnego, w którym są zaangażowane nie tylko uczucia, ale cała osobowość ludzka, daje ona wyraz temu życiu, ukrytemu i skupionemu, życiu umysłu, serca i woli, poszukujących Boga.

Kryzys poezji sentymentalnej jeszcze ostrzej odbił się na liryce miłosnej, która dzisiaj właściwie przestała istnieć. Napisanie erotyku, świeżego, nie banalnego, przewyższającego artystycznie sonety Petrarki, jest wprost nieprawdopodobieństwem. Nie będę rozważał tej sprawy do końca. Ale jest ona warta zastanowienia. To niemożliwe, aby i współcześni nie mieli Laur, którym chcieliby poświęcić cały artyzm swojego pióra. A jednak...

Trudności, na jakie natrafia każdy poeta pragnący zabrać głos na temat Boga, są jednak jeszcze bardziej skomplikowane, nawet wtedy, gdy nie ma on zamiaru wylewać kolorowych łez religijnych sentymen-

tów. Taką zasadniczą trudnością jest tradycja literacka, dorobek poezji religijnej sięgający swoim początkiem pierwszej *Księgi Genezis*. Tradycja ta przygniata wyobraźnię piszących. Tylko nieliczni ze współczesnych potrafią się przedrzeć przez nią i wtedy powstają utwory tak wielkie, jak wiersze T. S. Eliota.

Istnieje przekonanie, często powtarzane przez ludzi, że poezja to tylko magia słów, umiejętność posługiwania się wyobraźnią, która jest twórcza, która owocuje, bez względu na to, czy piszący angażuje się w to, co pisze, czy nie. Częściowo pogląd ten jest słuszny. Wydaje mi się jednak, że jeżeli chodzi o poezję religijną, to z pewnością wymaga ona zaangażowania, i to specyficznego rodzaju. Nie chodzi mi o tuzinkowe kryteria moralne przykładane do osoby twórcy. Problem tkwi głębiej. Warunkiem twórczości religijnej jest znalezienie się piszącego w religijnym konflikcie ze światem, życiem, ludźmi. Wkroczenie na tereny pojedynku Boga z człowiekiem. Właśnie specyficzne zaangażowanie, jakiego wymaga od piszącego sztuka religijna, jest warunkiem powstawania autentycznych dzieł sięgających pod powierzchnię sentymentalnych wzruszeń. Rozważania o „zaangażowaniu" poezji religijnej prowadzą do dalszego wniosku, że — znowu autentyczna w rozumieniu specyficznym tego słowa — twórczość tego rodzaju posiada swoją wartość użytkową. Pozwala ona rozumieć Boga i pogłębia stosunek człowieka do Stwórcy. Ale ta użytkowa wartość w dużej mierze zależy od autentycznych przeżyć autora. Ona nie daje się skłamać i nie może być jedynie kuglarstwem słów. Dlatego jest to niezwykle rzadki rodzaj literacki. Zbyt wiele narzuca on rygorów osobistych poecie ograniczając jego zazwyczaj rozwichrzoną wolność wewnętrzną, nakazując jej skupienie i szereg wyrzeczeń, bynajmniej nie literackiej natury.

Kiedy na tle tych przemyśleń spojrzymy na współczesną poezję religijną, przekonamy się, że ma ona w sobie coś z poezji refleksyjno-filozoficznej, a zarazem jest czymś zupełnie innym, ma w sobie coś z poezji miłosnej, a jednak to nie to, wreszcie posiada cechy modlitwy, ale osobliwa to jest modlitwa.

*

Jedyną książką polską, do której możemy się odwołać w powyższych rozważaniach jest wydana przez *Pax* antologia Mikołaja Bieszczadowskiego, zatytułowana *Smak winnic Twoich*[1]. Jest to wybór liryki religijnej Zachodu, niepełny wybór, pomijający m. in. tak wielkiego poetę chrześcijańskiego, jak T. S. Eliot i całą twórczość anglosaską. Z tekstów tu zamieszczonych możemy jednak wyciągnąć szereg wniosków charakteryzujących współczesną religijną twórczość poetycką. Podejmując próbę takiej charakterystyki, musimy od razu na wstępie uzupełnić

[1] *Smak winnic Twoich*, tłum. M. Bieszczadowski, Warszawa 1956, Pax.

nasze uwagi o zaangażowaniu twórców i o użyteczności religijnej ich dzieł. Uzupełnienia takie dyktuje nam specyfika naszych czasów.

Antologia Bieszczadowskiego zawiera wiele utworów poetyckich napisanych przez ludzi stojących zdala od Kościoła. Jest to poezja „chwilowych konwertytów". Bo zaangażowanie, o którym wciąż mówimy, nie wymaga jakichś deklaracji. Ono po prostu jest konsekwencją wkroczenia przez poetę na teren walki toczonej między oporną naturą ludzką, światem a Bogiem. I sam udział w tym sporze, bez przesądzania zajmowanego stanowiska, wystarczy do tego, abyśmy w wyniku otrzymali zdumiewające swoją ostrością przeżyć i myśli utwory religijne. Są to wiersze bardzo charakterystyczne dla naszej epoki, w której chrześcijaństwo nie triumfuje a jedynie niepokoi. Niepokój jaki wprowadza ono w świat, jest na jego miarę. Jest to wielki niepokój i niesposób go ominąć. Uciec od niego nie udaje się żadnemu wielkiemu umysłowi czasów dzisiejszych. Chociażby chodził on po innych drogach, chociażby wynik sporu z Panem Bogiem wypadł na niekorzyść Pana Boga; ten moment „przewartościowania" nauki Chrystusa jest momentem zasadniczym w życiu intelektualnym Europy. Znajduje to oczywiście swoje odbicie w poezji religijnej XX wieku.

Oto przyłapałem się na tym, że do Ciebie kieruję me słowa,
Boże mój, ja, który przecie nie wiem nawet, czy istniejesz
I nie rozumiem języka kościołów Twych pełnych szeptu.

— wyznaje Jules Supervielle w *Modlitwie do nieznajomego*

Ty jeden — Sakramencie, świetlna równowago,
Uciszasz ciemną trwogę rozdartej miłości,
Ty jeden — Sakramencie — manometr, co zbawia
Serca, których upada tysiąc na godzinę

— woła Federico Garcia Lorca w *Odzie do Przenajświętszego Sakramentu* — a przecież trudno i jednego i drugiego twórcę nazwać poetą katolickim.

Osobliwe modlitwy Superviella i Lorki nie stanowią jakiegoś „gorszego" marginesu ich twórczości „świeckiej". Są to równorzędne co do stopnia artyzmu zapisy poetyckie, utwory autentyczne, wyrażające w pełni osobowość autorów, ich najistotniejsze ludzkie przeżycia i myśli. Poezja „chwilowych konwertytów" jest znakiem naszego czasu. W takich niby przypadkowych wierszach, napisanych w chwilach zrozumienia, odbija się twarz współczesności, pogrążonej w wielkim niezrozumieniu. Tego rodzaju pieśni do Boga, filozoficzno-refleksyjne poematy-modlitwy twórców zaangażowanych w spór o człowieczeń-

stwo chociaż nie „zdeklarowanych" to prawdziwe perły dwudziestowiecznej poezji religijnej. *Oda do Przenajświętszego Sakramentu* stanowi jeden z najpiękniejszych jej przykładów.

*

Niepokojem wnoszonym przez chrześcijaństwo w atmosferę intelektualną Zachodu jest jego prawda o przemijalności świata i człowieka. Niepokój ten nie jest obcy żadnemu prawdziwemu mędrcowi i artyście. Między innymi ten niepokój właśnie jest przyczyną, źródłem powstawania współczesnej poezji religijnej. Dodajmy jeszcze, że czasy nasze nadzwyczaj silnie uczulone są na wszelkie teorie historiozoficzne, składające się na całą teorię przemijania nie tylko ludzi, ale plemion, narodów, a nawet całych cywilizacji i kultur. Wojny i zmienne ideologie, w jakie obfituje nasz wiek, warunki życia niepewne, zagrożenie tego życia — wszystkie te zjawiska nie zawsze uświadamiane sobie na codzień przez przeciętnego człowieka, rzutują silnie na przeżycia intelektualistów, umysłową atmosferę epoki. Przeżycia te stanowią dobry grunt dla twórczości szukającej stałego oparcia: możliwie najpełniejszego rozwiązania sprzeczności pomiędzy urodą życia i brzydotą śmierci. Z drugiej strony już sam smak mijania, marności ziemi skłania do refleksji metafizycznych, zbliżających człowieka do religii.

Najdoskonalej odbija ten stan umysłów poezja T. S. Eliota. Jednak kiedy w cytowanej tutaj *Odzie* Lorki czytamy:

Noc o białym obliczu — marna noc bez twarzy,
Pod słońcem czy księżycem smutna nocy świata,
Dwie wrogie sobie strony i człowiek, co nie wie,
Kiedy uleci motyl ze wszystkich zegarów.

trudno przypisywać tylko Eliotowi umiejętność artystycznego wczucia się w atmosferę naszych lat.

Ale u Eliota jak i u innej wielkiej poetki katolickiej, Gertrudy von Le Fort, odnajdujemy inne jeszcze ciekawe motywy poetyckie zakorzenione w atmosferze współczesnego życia intelektualnego, motywy nie znane już „świeckim" poetom. Bo i poezja Eliota i Gertrudy von Le Fort jest poezją w pełni zaangażowaną, a w dodatku w „porządku literackim" znajduje się ona w nurcie tradycyjnej poezji religijnej. Mówiliśmy na wstępie, jak trudno jest współczesnemu poecie przebić się przez skorupę tradycji literackiej narosłej na poezji religijnej. Tym dwojgu udał się ten wysiłek i wskutek tego stali się oni kontynuatorami artystycznej spuścizny ubiegłych wieków, nic zarazem nie tracąc na swojej oryginalności, przeciwnie — jeszcze na niej zyskując.

Nie sposób wyczerpać tu tego olbrzymiego tematu, chciałbym jedynie zanotować jedno spostrzeżenie wiążące się z poprzednimi uwagami

o atmosferze twórczej naszych czasów, która inspiruje poezję religijną współczesnych.

Otóż, tak u Eliota jak i u Gertrudy von Le Fort, wyraźnie zaznacza się poetyckie nawiązanie do „poetyckości" ksiąg Starego Testamentu.

Jakżeś tu zszedł głosie mojego Boga? Czy jesteś
tylko krzykiem dzikiego ptactwa nad drogami
mojej ucieczki?

tonem psalmisty pyta poetka w *Prologu*, a Eliot w swoim monumentalnym utworze *Opoka* zapytuje słowami *Księgi Genezis*:

Pusty i próżny. Pusty i próżny. A ciemność na twarzy przepaści
Czy kościół zawiódł plemię ludzi, czy plemię ludzi porzuciło kościół

Nie są to przykłady pozbawione szerszego kontekstu. Widocznie atmosfera oczekiwania pośród pustego świata pogan, tęsknota za Bogiem na usypisku cywilizacji technicznej i laickiej znajduje oparcie w tekstach prorockich, w rozpaczy Hioba i w jakże ludzkiej miłości *Pieśni nad pieśniami*.

Twórczość wielkich poetów chrześcijańskich jest w pełni zaangażowana i w pełni „użyteczna". Ona nie tylko woła, rozpacza i poszukuje, ale także pokazuje rzeczy znalezione. I nie pyszni się nimi, nie tworzy sztucznych układanek słów, które nic wewnętrznie nie znaczą. Popularność Eliota świadczy, że był on nie tylko czytelnikom ale i poetom potrzebny, od niego bowiem datuje się jeden z ważniejszych przewrotów w poezji współczesnej.

*

Kultura i sztuka europejska, wyrosła z chrześcijaństwa, przeżywa współcześnie rozszczepienie pomiędzy sztukę laicką i religijną. Rozszczepienie to przebiega przez życie ludzi Zachodu — ni to pogan, ni to chrześcijan; i daje w efekcie artystycznym, bo literatura jest bardzo czułym sejsmografem takich pęknięć w kulturze, płytką komercjalną twórczość dewocyjną lub wielką sztukę religijną osamotnionych sług Słowa. Jest rzeczą ciekawą, że sentymentalna poezja religii, tak kwitnąca w ubiegłych wiekach, dzisiaj zamiera albo przemienia się w odpustowy oleodruk. Z drugiej strony mnożą się utwory z pogranicza religii, traktaty o rozpaczy i śmierci, o mijaniu i znikomości życia. Warto by zwrócić baczniejszą uwagę na te zmiany zachodzące we współczesnej sztuce religijnej wyrażającej życie świata, który jest nieustającym konwertytą.

Marek Skwarnicki

ROZMOWA O POEZJI CHIŃSKIEJ

Dużo jest w Paryżu Chińczyków. Idąc ulicą mija się ich twarze z błyszczącą, naciągniętą na kościach policzkowych skórą i oczami wszystko widzącymi, chociaż pozornie zapatrzonymi w siebie pod wpółprzymkniętymi powiekami. W Londynie są wyszukanie eleganccy, idealnie wychowani, o pięknych, smukłych sylwetkach — arystokratyczni prawie. Tutaj razem z innymi wmieszani w różnorasowy, kolorowy tłum są równie jak on ekstrawaganccy, trochę anarchiczni, bohemowaci: widocznie mimo swojej wyraźnej odrębności mają talent do przybierania *couleur locale*.

Z jednym z takich paryskich Chińczyków miałem możność zetknąć się bliżej, chodząc wspólnie na publiczne kursy znanej pianistki Marguerite Long: sam był pianistą, muzyki i uwag słuchał z napięciem (ledwo rozumiejąc po francusku, jak się okazało), umiał się namiętnie zachwycać, zafrapował mnie swoją wrażliwą, fizjologiczną niemal reakcją na dobrą muzykę. Kiedyś poprosiłem go, żeby mi zagrał. Muzykę europejską czuł nadzwyczajnie, umiał się wcielać w różne style: Haendla, Chopina, Ravela. Nie byłem tym zaszokowany, pamiętając dobrze z Polski grę Fou Tsonga. Wyjaśnił mi do reszty sprawę przeczytany później essay Valéry'ego o chińskim poecie piszącym po francusku: „...*(qui) nécessairement devait mieux qu'un Européen, mieux qu'un Français moyen... pressentir... ces abus très précieux qui transforment le vil langage en matière d'opérations exquises...*" [1] Valéry uważa Chińczyków za „najbardziej literacką z ras", która „niestety nie zajmowała się dosyć matematyką", ale za to ma wszystkie dane, żeby być maksymalnie uwrażliwiona na „poszukiwania najbardziej wyrafinowanych radości", więc także na poszukiwania poetyckie, języka, wizji.

Przekonałem się zresztą sam o tym częściowo: spacerując leniwie nad Sekwaną, rozmawiając o tym i owym, o literaturze, malarstwie — mój znajomy zaczął mi deklamować wiersze chińskie. Deklamować, to znaczy śpiewać je melizmatycznymi melodiami o niewielkiej amplitudzie, ale bardzo subtelnych cieniowaniach dynamicznych, za którymi — podejrzewałem — czai się potężna doza poetyckiej ekspresji.

Spytałem go, skąd pochodzi tradycja wiązania muzyki z poezją, deklamacji ze śpiewem, czy fuzja ta jest powierzchowna, czy też sięga głębiej, dotyka samej struktury tej poezji, jakichś specyficznych wewnętrznych relacji słowa i dźwięku, zależnych może od konstrukcji samego „rudymentarnego" języka?

---

[1] „...który z konieczności lepiej niż Europejczyk, lepiej niż przeciętny Francuz wyczuwał, jak wyłamać się można z pod praw języka pospolitego, czyniąc go materiałem wyrafinowanych osiągnięć artystycznych".

— Połączenie to na pewno nie jest powierzchowne, ma swoje uzasadnienie naturalne, ale deklamacja śpiewana jest pewną utartą formą, konwencją, przechodzącą z ojca na syna, pogłębianą przez wychowanie szkolne. Często poszczególne rodziny tworzą odrębne szkoły interpretacji, gdzie pewna formuła muzyczna ma swoje konwencjonalno-semantyczne uzasadnienie, w jakiś własny sposób pogłębia akustykę, sens wiersza, dając słuchaczowi „wektory kierunkowe" dla wyobraźni. Te formuły nigdy nie sztywnieją zresztą, zawsze jest miejsce dla indywidualności mówiącego: po typie deklamacji poznaje się zawsze, czy deklamujący rozumie do głębi wiersz, umie zachować rytm, rysunek poetycki, trafnie interpretować myśl poety. To są zresztą prawidła każdej deklamacji, tylko że w poezji chińskiej funkcję intonacji głosu spełnia śpiew.

— Czy wasza poezja nigdy nie łączyła się ściślej z muzyką, np. w formie pieśni?

— Owszem, i tu — przypuszczam — jest właśnie historyczne źródło śpiewanej deklamacji. Poezja chińska ma kilka ważkich etapów — jak w każdej literaturze, tylko że u nas te etapiki liczą się na wieki: zmiany następują wolno, ewolucyjnie, ale niemniej zasadniczo.

Poezja nasza zaczyna się liczyć od Konfucjusza, który zebrał rozpyloną wszędzie poezję ludową, spontaniczną, swobodną, chociaż ze skłonnością do samookreślenia, dyscypliny. Drugi ważny etap — etap, który wydał geniuszów takich, jak Li Tai Po czy Tu Fu, pokrywa się z panowaniem dynastii Tan od VII do IX wieku po Chrystusie. Wtedy rozwinęła się tzw. poezja regularna, która była konwencją bardzo sztywną, ale która przyczyniła się walnie do tej zachwycającej dyscypliny literatury chińskiej, umiejętności zagarniania maksimum treści i ekspresji poetyckiej w minimum słów. Konwencja regularna wymagała jednakowej ilości słów w każdej linijce — zwrotce wiersza, które w dodatku musiały sobie ściśle odpowiadać długością i brzmieniem słów. Dwa wieki wyczerpały możliwości ortodoksyjnego stosowania regularności; konwencja się zużyła, wyłoniwszy z siebie szereg wspaniałych arcydzieł — i za dynastii Son, mniej więcej od X do XII wieku, pojawia się już nowy typ poezji: poezja nieregularna. Wtedy wkracza także muzyka, która zespala się z poezją „podmiotowo" i „przedmiotowo". Poeci byli jednocześnie kompozytorami, wiersze były chyba po prostu pieśniami, notowanymi według nieznanego nam dzisiaj zapisu nutowego. Muzyka wymagała oczywiście większego luzu, wiersz musiał uwzględniać — poza logiką poetycką — logikę frazy muzycznej, która wyrastała wprawdzie jakoś z tekstu poetyckiego i z dźwiękowych możliwości języka, ale była autentyczną, notowaną muzyką. To musiało wyglądać tak, że embrionalna jeszcze muzyka szukała poparcia w języku literackim, zmęczona „regularnością" poezja dążąc do większej melodyjności „wyparowywała" z siebie muzykę. Ta fuzja przetrwała, mimo że wszystkie „nuty" zaginęły

podczas burzliwego panowania dynastii mongolskiej i mandżurskiej, dlatego dzisiejsze śpiewanie wierszy, które chyba aż od tej epoki pochodzi, jest dowolną rekonstrukcją tamtej, bardzo ścisłej zależności tych „muz" od siebie.

— Więc deklamacja muzyczna jest rodzajem improwizacji muzycznej, czy nie trochę analogicznie jak w jazzie? Muzyka europejska od dawna zagubiła improwizację, ten element pozwalający wykonawcy być współtwórcą, pogłębiać, rozszerzać zakres konwencji, tego „obyczaju" sztuki. Zaczynam podejrzewać, że w waszej literaturze więcej jest w ogóle miejsca dla odbiorcy, dla kontemplacji: wiersze są krótkie, ale kryją pewno mnóstwo głębokiej treści, nad którą można rozmyślać.

— Tak, to jest poezja do medytacji, nie ma co ukrywać; od początku ma swoje metafizyczne dno: zaduma nad losem człowieka wpleciona w pozornie niealuzyjne, równoległe tylko, w istocie złączone z nią wewnętrzną nicią „opisy natury". Nie ma tu mowy o europejskim „tak, jak", podkreślaniu metafory porównującej, ale jednocześnie wyraźnie separującej zjawiska: człowiek i świat odbijają się w sobie nawzajem, przenikają, mają ten sam powolny, wieczny rytm, są elementami jednorodnej, jednakowo poetycznej rzeczywistości. Stąd może statyczność tej poezji: wiersz jest jak tafla leniwej rzeki odbijająca porcelanowy bankiet na wyspie i most — tygrysa „do góry nogami", udziwniająco, jak w tym sławnym wierszu Li Tai Po, czasem jednak głęboko i wielopłaszczyznowo. Poszczególne słowa zastygają w obraz, który można długo kontemplować, wysmakowując różne treści, brzmiące w nim jak alikwoty uderzonego tonu podstawowego. Składniki tego obrazu-mozaiki są często rzeczownikami dość odległymi nawet treściowo, więc obraz tworzy się już właściwie w wyobraźni odbiorcy, ale jego elementy są zawsze wyraziste wizualnie, zmysłowo, dotykalne niemal przy swojej ogromnej subtelności. Cały wiersz jest często sumą kilku takich obrazów o różnych poziomach, które próbują dać ekwiwalent tej jednorodnej rzeczywistości, prowadzą gdzieś w jej jądro. Można by to nazwać kluczem do jakiejś swoistej mistyki, gdyby nie to, że najczęściej kontemplacja zatrzymuje się na cudownie zasugerowanych nastrojach, rozkoszuje się rzeczywistością od strony wizji, niezwykle wysublimowanego stylu. Czasem jednak wizja pokazuje konkret „sytuacyjny" i psychologiczny z ogromną wyrazistością, na przykład w wierszu, który można by przetłumaczyć mniej więcej tak:

Wyszarpnął nóż, ciął wodę, wody płynie coraz więcej
Wziął filiżankę by wyrzucić smutek i smuci się coraz bardziej

Może dlatego, że dzięki regularności tego wiersza paralele przebiegają bliziutko, ogarniają jeden fragment, ale za to ostro, jak w błysku ma-

gnezji. To jest typowy przykład poezji regularnej: słowa nakrywają się długością i jakością brzmienia z idealną precyzją.

— Widzę wściekłą determinację tego faceta, który bezmyślnie bije wodę w zapamiętałym smutku. Czasem jakakolwiek intensywna, choćby bezsensowna czynność rozładowuje wewnętrzne napięcie. Piękny to może być wiersz, ale przekład gubi właściwie wszystko, co jest samą „tkanką poetycką"...

— No tak, bo każde słowo chińskie musi być rozłożone przez Europejczyka na czynniki pierwsze. Cóż, inna „semantyka"...

— „Opowiedz" jeszcze jakieś wiersze, bo nic przecież nie zastąpi choćby namiastki prawdziwej poezji.

— ...Taki wiersz, oparty na kontrastach przestrzennych, cudownie prosty i trafny:

Szeroka pustynia, samotny dymek, prosty;
Długa rzeka, zachodzące słońce, okrągłe

...dymek jakiegoś pasterza, czy samotnego żołnierza?

— Tak, to jest specjalna zdolność do poetyckiego definiowania rzeczywistości przez określniki najprostsze, ale niemal metafizycznie trafne. Co jest zasadniczą cechą pustyni? Że jest szeroka. A słońca? — Że okrągłe. Nasz wielki poeta, Mickiewicz, w swoim poemacie epickim *Pan Tadeusz* napisał kilka frapujących opisów zachodu słońca, ale to są właśnie opisy, jakby ktoś chciał dać słowny odpowiednik pięknego obrazu: tutaj są raczej wektory na kontemplację, docierającą może rzeczywiście od zewnątrz do jakiejś „wizji bytu"?

— Albo wiersz niemożliwy właściwie do przetłumaczenia na jakikolwiek chyba język europejski:

Chmury się rozchyliły
Wchodzi księżyc
Kwiaty bawią się swoimi cieniami...

W tym wierszu księżyc przenika przez rozstępujące się chmury, ale to wszystko dzieje się „między wierszami": pokazane są kolejne, już „gotowe" stany, statyczne, ale nieokreślone, bez wyraźnego konturu. Jedynie zdanie: „kwiaty, które bawią się swoimi cieniami" wydaje mi się tłumaczeniem prawie dosłownym.

— Uf, strasznie to ciekawe wszystko — i pomyśleć, że waszą literaturę mogą podziwiać do głębi tylko „sinologowie"! Może powiedzieć ci teraz coś o polskiej literaturze, czy cię to średnio ciekawi?

— Jak to! Mów, zamieniam się w słuch...

Karol Tarnowski

BENEDYKTYNI W TOUMLILINE

„Nawet ludzie tak płomiennego ducha, jak św. Franciszek z Asyżu czy św. Ignacy Loyola — pisze ojciec John Lafarge — musieli pogodzić się w pokorze z niepowodzeniem wszelkich wysiłków zdobycia dla Kościoła dusz Muzułmanów. Bezpośrednie akcje nawracania wyznawców Islamu w Maroku spotykały się w ciągu minionych wieków z samymi niepowodzeniami. Walka z kolonializmem francuskim i gwałtowne przebudzenie się świadomości narodowej Marokańczyków pogłębiły przepaść dzielącą ich — w ich mniemaniu — od chrześcijan, przede wszystkim od chrześcijan francuskich. W początkach bieżącego dziesięciolecia akty zemsty, rozruchy i zamieszki były w Maroku na porządku dziennym i nieufność wzajemna Francuzów i Muzułmanów wydawała się nie do przezwyciężenia na długie lata".

Czego mogło oczekiwać w tej sytuacji piętnastu francuskich benedyktynów, którzy wczesną jesienią 1952 r. objęli w posiadanie opuszczone zabudowania kolonii letniej w Toumliline, u stóp środkowego Atlasu? Na co liczyli i jakie stawiali sobie zadania decydując się (na zaproszenie arcybiskupa Rabatu, L. A. Lefèvre) założyć klasztor właśnie tam i właśnie wtedy? W nieprzychylnym kraju muzułmańskim, w pobliżu znanych ośrodków nacjonalizmu, jakimi stały się święte miasta Islamu: Fes i Meknes, w okresie narastających gwaltownie nienawiści politycznych — czego mogła spodziewać się grupka francuskich zakonników?

Przeor Toumliline, Denis Martin, przywykł już pewnie do pytań tego rodzaju. Odpowiedzi jego, które widuje się w licznych ostatnio wywiadach i artykułach zachodniej prasy katolickiej, są jednak ciągle dość lakoniczne, ciągle brzmi w nich jak gdyby nuta zaskoczenia — że ktoś w ogóle się dziwi. „Przyjechaliśmy po prostu, aby żyć tutaj według naszej reguły" — mówi na przykład, tak jakby wybór taki był rzeczą zwykłą i bez większego znaczenia. „Przyjechaliśmy, aby TUTAJ ŻYĆ. Nie, nie przewidywaliśmy żadnych prób »nawracania«. To nie jest nasza »specjalność«. Jesteśmy zakonem kontemplacyjnym i zresztą... jesteśmy realistami. Zastanawialiśmy się, naturalnie, czy Marokańczycy zechcą nas w ogóle tolerować. Ale chcieliśmy spróbować w każdym razie".

Dopiero kiedy śledzi się dzieje pierwszych lat owej „próby", wstrzemięźliwe słowa ojca Denis Martin nabierać zaczynają głębszego sensu i barwy. Benedyktyni jego przyjechali, „aby ŻYĆ w Toumliline". I rzeczywiście — wszystko co działo się potem, narastało w sposób niejako organiczny i całkowicie naturalny wokół tego zdumiewająco prostego zamierzenia: żyć życiem benedyktyńskiej wspólnoty kontemplacyjnej, życiem modlitwy, pracy i miłosierdzia, życiem, które nie narzuca się otoczeniu, nie szuka go ani nie poucza, a przecież JEST

w nim tak, jak jest światło. Tak właśnie zaczęli żyć mnisi z Toumliline, cicho, rozumnie i prosto — i cała reszta, „reszta" rzeczywiście zdumiewająca, została im przydana.

Najpierw trzeba było zbudować klasztor w miejsce pokolonijnego baraku. Projekt budynków wykonał brat Jean-Michel, architekt duński, obecnie zapalony ogrodnik klasztoru. Architektura Toumliline jest podobno idealnie zharmonizowana z krajobrazem i stylem budownictwa Maroka, zachowując jednocześnie lekkość i funkcjonalną logikę współczesną. Do budowy trzeba było jednak pomocników, i około stu mieszkańców pobliskiego miasteczka Azrou zaczęło pracować co dzień w Toumliline razem z trzydziestu już benedyktynami. Przy okazji okazało się, że „chrześcijanie" umieją leczyć choroby. Po ukończeniu budowy klasztoru stałych pacjentów było już tyle, że trzeba było zacząć budować ambulatorium. Jeden z mnichów jest na szczęście doktorem medycyny. Przez jego ręce przechodzi obecnie 30 tysięcy Marokańczyków rocznie.

Już w okresie prac budowlanych koło klasztoru zaczęło się plątać coraz więcej wszędobylskich, jak wszędzie, chłopców w wieku szkolnym. Po jakimś czasie niektórzy z nich „przyschli" na dobre. Okazało się, że nie mają rodziców, albo są bardzo biedni, albo są bezdomni. „Wychowanie dzieci to właściwie nie jest nasza »specjalność« — frasował się zakłopotany ojciec Denis Martin. Miał już wtedy pod opieką 30 chłopców. Trzeba było zbudować dla nich dom. Trzeba było zorganizować szkołę podstawową. Trzeba było nauczyć ich jakiegoś praktycznego zajęcia, a także zbudować jeszcze dom wypoczynkowy dla tych, którzy odeszli do pracy lub na dalsze studia, ale wracali na każde wakacje czy święta. „Staramy się dopomagać im w ich elementarnych kłopotach życiowych" — mówią ojcowie benedyktyni. „Poza tym jednak chcemy, aby zostali tym, czym są. Mamy nadzieję, że będą dobrymi Mahometanami". Ojciec Denis Martin jest przekonany, że ewolucja duchowa wyznawców Islamu przyjdzie w swoim czasie — od wewnątrz. „Rozwinąć się ona może tylko z owego ziarna bardzo wczesnego chrześcijaństwa, które zawarte jest w naukach Islamu". Niektóre reakcje benedyktynów z Toumliline są niezmiernie typowe dla tego poglądu. „Myślałem zawsze, że wszyscy chrześcijanie są źli, a tymczasem widzę, że niektórzy są dobrzy" — dziwuje się na przykład młody wychowanek klasztoru. „Zauważył to już przed tobą twój Prorok" — mówią mu »chrześcijanie«. „Przekonasz się, twierdzi Koran, że wiernemu najbliższi w przyjaźni są ci, którzy mówią: my jesteśmy chrześcijanami. Są pomiędzy nimi księża i mnisi, którzy nie nadymają się pychą..."

Kiedy nadeszły mściwe i krwawe dni walki o niepodległość Maroka w roku 1956 — nikt nie tknął francuskich benedyktynów. Ojciec Denis Martin uważał również to za rzecz zwykłą i oczywistą: „Marokańczycy mają bardzo głębokie zrozumienie i bardzo szczery szacunek dla życia kontemplacyjnego" — mówił. „Chcąc wyrazić to, nazywają

nas nieraz — »prawdziwi Muzułmanie«".

W roku 1956 „życie w Maroku" przyniosło benedyktynom w Toumliline nowe zadanie. Klasztor stał się terenem spotkań studentów muzułmańskich z Fesu z młodymi Francuzami. Jesienią tegoż roku zorganizowano tam pierwszy trzytygodniowy „Kurs Międzynarodowy", który zgromadził ponad 150 profesorów i studentów chrześcijańskich, muzułmańskich i żydowskich z 18 krajów Europy, Azji i Afryki. Wśród uczestników znaleźli się, między innymi, ojciec Jean Daniélou i ks. Charles Journet. Tematem obrad było „państwo współczesne", a celem praca nad zbudowaniem pomostu zrozumienia i dzielenia doświadczeń pomiędzy Wschodem a Zachodem. „To samo właśnie uważamy za historyczną misję Maroka" — oświadczył uczestnikom obrad sułtan Maroka. „Dlatego też szanujemy głęboko ideę ojców z Toumliline: nasze pragnienia są w gruncie rzeczy bardzo sobie bliskie".

Począwszy od roku 1956 „Międzynarodowy Kurs" w Toumliline odbywa się każdego lata. Kolejne seminaria trwają osiem tygodni. Tematy, opracowywane długo i starannie przez specjalne ekipy badawcze, dotyczą spraw najbardziej palących dla młodych państw Afryki: administracji komunalnej i oświaty, roli kobiet w społeczeństwie współczesnym, stosunków wzajemnych różnych religii i kultur, współzależności między ekonomią a humanizmem itp. Syn sułtana Maroka, Mulaj Hassan, przybywa często wraz ze swą siostrą Lalla Aisza na seminaria, w których bierze żywy udział. Bywają dni, kiedy liczba słuchaczy ciekawszych referatów sięga kilkuset osób.

Tymczasem życie gospodarzy Toumliline płynie dalej codzienną, klasztorną koleją modlitwy, pracy i kontemplacji. Podczas gdy różnojęzyczni goście różnych krajów świata, zebrani na neutralnym „terenie dobrej woli", radzą nad poprawieniem, lub może — uratowaniem — losu człowieka, wokoło sali obrad pulsuje spokojny i poważny rytm liturgii. Tak rozumieją benedyktyni swoje nieskończenie proste zadanie: „żyć w Maroku".

Pisząc w ostatnim numerze niemieckiego miesięcznika „Wort und Wahrheit" („Słowo i Prawda") o założeniu w Niemczech „Związku Przyjaciół Toumliline", Paulus Gordan tak oto określa najgłębsze znaczenie dla chrześcijaństwa marokańskiej wspólnoty benedyktyńskiej: „Jest to eksperyment nawiązujący do najwcześniejszych tradycji chrześcijaństwa: próba świadczenia ewangelicznej idei braterstwa ludzi bez oparcia o świeckie potęgi, bez oparcia nawet o tradycyjny autorytet moralny, próba świadczenia środkami ubogimi, siłą jedynie własnego życia, bez niczyjego protektoratu z wyjątkiem protektoratu Boga... Od czasów Konstantyna Kościół jako całość nie doświadczył nigdy, co to jest być naprawdę bezbronnym, co to jest być naprawdę — NIKIM. Przyszłość jednak zdaje się szykować Mu nieuchronnie to doświadczenie i przykład Toumliline jest tym cenniejszy, że daje lekcję apostolatu w takiej właśnie sytuacji...

Wierzyć w Kościół to znaczy wierzyć, między innymi, że zdolny On jest teraz i dziś, lub — jeśli trzeba — jutro dokonać tego, czego dokonał już raz — w początkach swego istnienia: że zdolny jest zwyciężyć środkami ubogimi. Toumliline daje oparcie tej wierze, podobnie zresztą jak inne wspólnoty tego rodzaju w Indiach czy w Afryce... Co raz się stało, może stać się znowu. Mnisi uratowali niegdyś i przekazali młodej kulturze myśl starożytności. Być może, mnisi w Toumliline i gdzie indziej uratują z kolei i oczyszczą ludzkie oblicze chrześcijaństwa Zachodu, aby przekazać je — Wschodowi".

mg

KATASTROFA DEMOGRAFICZNA?

„Co sekundę rodzi się człowiek. Czy bierzemy to pod uwagę? Świat dzisiejszy liczy 2,5 miliarda mieszkańców, z których 2/3 cierpi głód, a 1/3 stoi już dziś wobec groźby wyczerpania się źródeł surowców. Za trzydzieści lat będzie nas 4 miliardy 280 milionów. W roku 2000 może nas być 6 miliardów 269 milionów. Co trzeba zrobić? Co MOŻNA zrobić?"

Pytania powyższe nasuwają się w sposób coraz bardziej naglący politykom i ekonomistom, publicystom i działaczom organizacji międzynarodowych. Jakież są bardziej szczegółowe aspekty nadchodzącej sytuacji? I jakie proponuje się główne kierunki rozwiązań?

Jeżeli chodzi o przewidywane tempo przyrostu ludności, będzie ono prawdopodobnie największe w Ameryce Łacińskiej. Według obliczeń ONZ liczba ludności wzrośnie tam w dwudziestopięcioletnim okresie 1950—75 o 86%, a w następnym dwudziestopięcioleciu (1975—2000) o 95%. W tych samych dwu okresach ludność Azji wzrosnąć ma o 60% (1950—75) i o 75% (1975—2000), a ludność Afryki o 52% i o 71%. Na tym tle przewidywany wzrost liczby ludności w Europie (wraz z europejską częścią ZSRR) przedstawia się bardzo nikle: ma on wynieść w bieżącym dwudziestopięcioleciu zaledwie 31%, by w okresie 1975—2000 spaść do 26%.

Faktem godnym uwagi jest związane z tymi cyframi przesunięcie w proporcjach liczbowych ludności świata: Azjatów jest więc na przykład w chwili obecnej dwa razy tyle co Europejczyków, w roku 2000 będzie ich cztery razy tyle. Ludność Ameryki Północnej stanowić będzie w tymże roku 5% mieszkańców świata, a Ameryka Łacińska, która zajmuje obecnie szóste miejsce pod względem liczby ludności, znajdzie się na miejscu trzecim. Przewidywany przez ONZ obraz naszej ziemi będzie się więc przedstawiał w roku 2000 jak następuje: 61,8% ludności świata stanowić będą Azjaci, 15,1% — Europejczycy, 9,4% — mieszkańcy Ameryki Łacińskiej, 8,4% Afrykańczycy, 5% Kanadyjczycy i obywa-

tele Stanów Zjednoczonych, a 0,5% mieszkańcy Oceanii. Jest rzeczą jasną, że powyższe dane muszą dawać wiele do myślenia zarówno filozofom kultury jak politykom.

Implikacje prognoz populacyjnych nie ograniczają się jednak do politycznych i kulturalnych dziedzin życia. Ich aspekty najbardziej naglące i dramatyczne występują w dziedzinie gospodarczej. Niezmiernie sugestywny obraz tych aspektów znajdujemy w zestawieniu ONZ, w którym poszczególne obszary świata zaliczone zostały do czterech zasadniczych grup: grupę pierwszą, w skład której wchodzić będą w roku 2000 Ameryka Płn., ZSRR, Australia i Nowa Zelandia, charakteryzować będzie „umiarkowany przyrost naturalny i niewielka gęstość zaludnienia (14/km^2). Jej perspektywy gospodarcze będą więc korzystne, grupa ta jednak wynosić będzie nie więcej niż 12,3% ludności świata.

Grupa druga, odznaczająca się „umiarkowanym przyrostem naturalnym przy dużej gęstości zaludnienia" (136/km^2) to Europa (bez ZSRR) i Japonia. Również i tutaj perspektywy gospodarcze nie są złe, gęstość zaludnienia równoważyć bowiem będzie w roku 2000 ugruntowany od 100 lat poziom techniki i uprzemysłowienia, a cykl rozwoju gospodarczego nie będzie ulegał zakłóceniom, jakie powoduje bardzo duży przyrost naturalny. Grupa ta jednak będzie jeszcze mniejsza niż poprzednia: obejmie tylko 11,5% ludności świata.

Sytuacja wysoce niepokojąca zarysowuje się natomiast w grupach trzeciej i czwartej, które stanowić będą 76,3% mieszkańców naszej ziemi. Grupa trzecia o „gwałtownym przyroście naturalnym i małej gęstości zaludnienia" (23/km^2) to Afryka, Ameryka Środkowa i Południowa, Azja Południowo-zachodnia i wyspy Pacyfiku. Dramatem wszystkich tych obszarów, które w roku 2000 zamieszkiwać będzie 19,5% ludności świata, może łatwo stać się fakt, że proces podnoszenia poziomu techniki, kwalifikacji i kultury nie nadąży za przyrostem naturalnym, wobec czego słabo zaludnione tereny nie tylko nie zostaną w pełni wykorzystane gospodarczo, ale stanowić będą, w braku odpowiedniej sieci komunikacyjnej, przeszkodę w postępach cywilizacji.

Jeszcze tragiczniej przedstawia się jednak sytuacja grupy czwartej, o „gwałtownym przyroście naturalnym i dużej gęstości zaludnienia" (166/km^2). Zaliczać się do niej będzie Daleki Wschód (bez Japonii), Azja Środkowa, Azja Południowo-wschodnia i wyspy karaibskie, czyli 56,8% ludności świata. Gęstość zaludnienia, jak widzimy, będzie tu w r. 2000 wyższa niż w uprzemysłowionej Europie czy Japonii i będzie się zwiększać nadal niezmiernie szybko, nie mając nawet potencjalnych rezerw terenowych, którymi rozporządzać będą kraje grupy trzeciej.

Wobec powyższych, brutalnie jednoznacznych faktów statystyki, faktów które mówią całkiem otwarcie, że o ile świat pójdzie dalej obecną koleją, to za jakieś czterdzieści lat blisko 60% jego ludności będzie stłoczonych na niewystarczających i prawdopodobnie słabo zagospoda-

rowanych terenach, nasuwa się pytanie, co myślą o tym ludzie odpowiedzialni w tej chwili za losy naszej ziemi?

Jakie są propozycje polityków?

Trudno jest oczywiście omówić tutaj szczegółowo, a tym bardziej ocenić krytycznie, wszystkie programy i teorie dotyczące problematyki tej skali. Można jednak zreferować, w celach informacyjnych, dwa typowe dziś kierunki myślenia, reprezentowane we wpływowych kołach politycznych.

Kierunek pierwszy ilustruje bardzo wyczerpująco teoria populacyjna Chin Ludowych, omawiana ostatnio szczegółowo w chińskiej prasie. Kierunek drugi, ku któremu skłania się w mniejszym lub większym stopniu wielu teoretyków Zachodu, wyłożył jasno, choć zapewne w sposób skrajny, socjolog francuski G. H. Bousquet w swej pracy pt. *O potrzebie i możliwościach polityki depopulacyjnej w Algerii.*

Omówmy najpierw teorię Chin. Ludność tego kraju wzrosła, jak wiadomo, z 582 milionów w roku 1953 do 650 milionów w roku 1958. Jednocześnie wzrosła bardzo gwałtownie ludność miast: według danych pekińskiego „Daily Workera", w okresie 1949—1956 — 31,5 miliona Chińczyków przeniosło się ze wsi do miast.

Sytuacja ta zaniepokoiła niektórych chińskich ekonomistów i w roku 1957 ukazało się w chińskiej prasie szereg artykułów o „nowej teorii populacyjnej", której głównym teoretykiem był Ma Yin Czu. Tezą jego było, że „olbrzymia liczba ludności Chin stanowi przeszkodę w budownictwie socjalizmu", ponieważ „ogromna konsumpcja zmniejsza akumulację kapitału", „duża ilość ludzi, których trzeba zatrudnić odsuwa mechanizację i automację", „przeludnienie wsi stanowi ciężar dla gospodarki socjalistycznej", i — wskutek tego — „może nastąpić antagonizm między klasą chłopską a robotniczą". Dodatkowym argumentem zwolenników „nowej teorii populacyjnej" były trudności mieszkaniowe przeludnionych miast. „60% robotników — pisał w zeszłym roku chiński „Daily Worker" — domaga się baraków do spania. Wydawanie teraz olbrzymich sum na ten cel byłoby jednak szaleństwem z punktu widzenia polityki budownictwa socjalistycznego. Gdybyśmy mieli to zrobić — lepiej już odłożyć do szuflady nasze plany gospodarcze i nie myśleć o socjalizmie".

„Nowa teoria populacyjna", zbliżająca się, jak widzimy, do dość starej t. zw. „teorii Malthusa", została poddana ostrej krytyce przywódców narodu chińskiego. „Wielka liczba ludności jest rzeczą znakomitą" — zatytułował wybitny teoretyk chiński, Min Tsu, swój artykuł w „Gospodarce Planowanej" z czerwca 1958. W artykule tym obalone zostały, jedna po drugiej, wszystkie tezy zwolenników polityki depopulacyjnej.

„Mówiąc o akumulacji kapitału, której rzekomo nie sprzyja duża liczba ludności — pisał Min Tsu — nie można zapominać o olbrzymich

korzyściach dla socjalizmu, jakie przedstawia sama praca ludzka. Entuzjazm socjalistyczny i dobrowolne czyny produkcyjne mas naszej ludności przyczyniają się do ogromnego tempa budownictwa i też są niewątpliwie inwestycją". Jeżeli chodzi o mechanizację i automację, Min Tsu podkreślił, że „socjalizm nie polega tylko na olbrzymich kombinatach przemysłowych". Ludność może pracować z pożytkiem dla socjalizmu „także w prymitywniejszych na razie przedsiębiorstwach lokalnych, w których stosowane będą takie metody pracy, jakie są w tej chwili możliwe bez wielkich nakładów". Podobnie ma się sprawa z przeludnieniem wsi. „Ludność nie zajętą bezpośrednio w produkcji rolnej — pisze Min Tsu — można z powodzeniem wykorzystać do zbierania i transportu nawozu naturalnego, do przygotowywania kompostu i do tym podobnych zajęć, dzięki którym podniesie się wydajność rolnictwa". Dzięki włączeniu w ten sposób mieszkańców wsi „w szlachetne współzawodnictwo socjalistyczne z robotnikami, w walce na śmierć i życie o wolność i dyktaturę proletariatu, więzy łączące klasę robotniczą i chłopską nie rozluźnią się, jak sądzi niesłusznie Ma Yin Czu, tylko przeciwnie, zacieśnią się" — pisze Min Tsu. „Zacieśnią się one jeszcze bardziej — dodaje nieco dalej — gdy wyperswadujemy niezatrudnionym w produkcji rodzinom robotników miejskich, ażeby przeniosły się na wieś i wzięły udział w budowaniu naszych komun".

Jak widzimy więc, obecna polityka Chin daleka jest od depopulacyjnej polityki sąsiedniej Japonii i jako rozwiązanie zaistniałych trudności wysuwa się tam nie masowe ograniczenie liczby urodzin, tylko pewien typ modelu gospodarczego, dostosowanego do sytuacji w ten sposób, ażeby maksymalnie wykorzystać rezerwy produkcyjne, jakie stanowi duża liczba ludności. Nie oznacza to zresztą jakiegoś pryncypialnego potępienia przez teoretyków chińskich samej praktyki regulacji urodzin. Odrzucając ją jako rozwiązanie główne i podstawowe Min Tsu pisze, że „oczywiście w wielu wypadkach regulacja urodzin może okazać się pożyteczna dla zaoszczędzenia dla produkcji sił młodego pokolenia i dla podniesienia wydajności jego pracy".

O ile Chińczycy uważają więc, jak widzimy, propozycję masowego ograniczania przyrostu naturalnego za niekorzystną dla budownictwa socjalizmu, a regulację urodzin dopuszczają jako drugorzędny niejako i przejściowy sposób podniesienia wydajności pracy, wielu ekonomistów zachodnich skłonnych jest raczej sugerować, że radykalna polityka depopulacyjna stanowi główne i podstawowe lekarstwo ekonomiczne.

Rozważając problemy Algerii, prof. G. H. Bousquet pisze, że „faktem charakterystycznym dla wszystkich krajów nisko rozwiniętych jest rozbijanie się wszelkich rozumnych projektów o dramat populacyjny: liczba ludności miejscowej w Algerii wzrosła czterokrotnie w ciągu ostatniego stulecia, a niemożliwością jest, przy największych nawet wysiłkach, stworzyć tam w krótkim czasie przemysł, który zdolny byłby

wchłaniać co roku sto tysięcy nowych robotników. Pamiętać przy tym należy, że śmiertelność będzie nadal malała". W sytuacji tego rodzaju wszystko, cokolwiek by zrobiono dla Algerii, jest, zdaniem G. H. Bousquet, daremne, „dopóki środki antykoncepcyjne nie będą tam w powszechnym użyciu, dopóki w każdej miejscowości nie będzie poradni świadomego macierzyństwa, rozdającej je — jeżeli trzeba — za darmo, i dopóki nie zmodyfikuje się odpowiednio obecnego systemu dodatków rodzinnych, tak ażeby uprzywilejować rodziny z jednym lub z dwojgiem dzieci, a nie premiować fatalnej w sytuacji algierskiej wielodzietności".

Autor zdaje sobie naturalnie sprawę z głębokich oporów psychicznych, na jakie natrafiłaby podobna akcja wśród ludności, która uważa tradycyjnie dużą liczbę dzieci za błogosławieństwo nieba. Sama jednak nauka Islamu, zdaniem G. H. Bousquet, „jest możliwa do pogodzenia z praktyką regulacji urodzin, a nie bez znaczenia jest też fakt, że biskupi protestanccy zajęli także w tej sprawie kompromisowe stanowisko".

Teoria powyższa, jak widzimy, pokłada główne, jeśli nie jedyne nadzieje w radykalnym ograniczeniu liczby urodzin, dając nawet dość szczerze do zrozumienia, że w istniejących warunkach, to jest w obliczu oporów moralnych, obyczajowych, a także narodowych mieszkańców Algerii, trzeba będzie — być może — uciec się do takich czy innych form nacisku.

Byłoby to naturalnie bezpodstawną symplifikacją, gdybyśmy chcieli uznać poglądy takie za reprezentatywne dla wszystkich polityków zachodnich. Można chyba powiedzieć co najwyżej bardzo ogólnie, że zwolennicy politycznego liberalizmu skłonni są często do rozwiązań maltuzjańskich, w których widzą jedyne wyjście z sytuacji, podczas kiedy zwolennicy gospodarki planowanej i rządów mniej lub bardziej autorytatywnych są bardziej optymistyczni co do perspektyw zatrudnienia i utrzymania wielkiego przyrostu ludności, wobec czego rzadziej proponują radykalną politykę depopulacyjną.

We wszystkich programach i teoriach, jakie wysuwane są w politycznych kręgach Zachodu, uderza jednak nieodmiennie jedna wielka luka: brak zrozumienia (czy też niechęć zrozumienia?) faktu, że gdyby nawet udało się narzucić krajom zacofanym neomaltuzjanizm, to nie uniknie się przez to ostatecznego załatwienia kluczowej dziś sprawy świata: godziwej i proporcjonalnej dystrybucji dóbr, szans i przywilejów naszego globu pomiędzy jego mieszkańców. Gdyby nawet sytuacja międzynarodowa nie była tak pod tym względem znamienna, jak jest dziś, same dane statystyczne wystarczyłyby, aby wykazać jak na dłoni, że załatwienie takie jest w przyszłości absolutnie konieczne.

mg

ZMIERZCH TZW. »POSTĘPOWYCH« TEORII PEDAGOGICZNYCH W AMERYCE

Jak wiadomo wystrzelenie radzieckiego sputnika stało się w społeczeństwie amerykańskim pewnego rodzaju hasłem do porównań, obrachunków i krytycznych spojrzeń; m. in. wywołało ono szereg gwałtownych wystąpień krytycznych w stosunku do amerykańskiego systemu wychowawczego. Był to właściwie ostatni, śmiertelny cios, wymierzony w wychowanie, jak je nazywano „postępowe", pozostające pod wpływami teorii Deweya. Zmierzch tego systemu musiał jednak rozpocząć się wcześniej, czego dowodziłoby zadziwiające tempo, w jakim dokonano przewartościowania w tej dziedzinie. Jeszcze parę lat temu dzienniki i periodyki pisały o aktualnym systemie wychowawczym w tonie głębokiego szacunku, dziś nie spotyka się niemal wypowiedzi na te tematy, w której nie dyskredytowano by współczesnych metod pedagogicznych. Przypisuje się im nawet szkody, za które w istocie nie one same ponoszą odpowiedzialność, a zmianę krytykowanego systemu na inny uważa się za równoznaczną z rozwiązaniem wszystkich problemów.

Kierunek wychowawczy, nazywający się postępowym, okazał się — o ironio — w gruncie rzeczy zacofanym: oto przewodnia myśl wielu krytycznych głosów. Cechujący go rzekomo pragmatyzm — praktyczne podejście do rzeczywistych życiowych zagadnień — okazał się również fikcją: nie zdał egzaminu poddany surowej próbie faktów społecznych.

I tak wstępny artykuł „Life" z marca 1958 r. wspomina o „żałosnym spustoszeniu, jakie pozostawiło za sobą 40 lat pracy postępowych pedagogów" i zarzuca zwolennikom teorii Deweya, że zamiast dawać dzieciom jakiś wyraźny kierunek wychowawczy poprzestawali na tendencji do najpełniejszego „przystosowania" ich do życia.

Ideał „przystosowania" najgroźniejsze, niemal absurdalne skutki pociąga za sobą wówczas, gdy zostaje zastosowany już nie do dzieci, ale do ludzi dorosłych, i to w dziedzinach, gdzie stosunki międzyludzkie nie są właściwie istotne — w pracach badawczo-naukowych, w instytutach tego typu. Dobór personelu naukowego pod tym kątem widzenia budzi oburzenie w socjologu M. White (*Człowiek i organizacja*). Obserwowane zjawiska w tej dziedzinie nazywa on „walką z geniuszem". Faworyzowanie sympatycznej przeciętności prowadzi do tego, że ofiary tego systemu same niejako kładą głowę w pęta, rozwój osobistych uzdolnień stawiając na dalszym planie. A oto wyniki: niezdolność wyrobienia sobie własnego zdania, zagłada wszelkich sił twórczych jednostki i zdolności inicjatywy.

Wyższemu szkolnictwu zarzuca się, że przez ostatnie 25 lat prześlizgiwało się po istotnych problemach nie tylko nauk przyrodniczych

i matematycznych, ale i humanistycznych, poświęcając wykłady niejednokrotnie zagadnieniom błahym, peryferycznym.

Jeden z ostrych głosów krytycznych to pełna goryczy wypowiedź admirała Richovera, któremu Ameryka zawdzięcza *Nautilusa* — podwodną łódź o napędzie atomowym. Wpływy Deweya określił on wprost jako „zgubne", im właśnie przypisując winę za „nieustanne obniżanie się poziomu programów w szkolnictwie średnim i pogarszanie się społecznej pozycji zawodu nauczycielskiego".

„New York Times" podaje interesujące sprawozdanie z posiedzenia stowarzyszenia poświęconego badaniom nad dzieckiem (*Child Study Association*), które odbyło się w Nowym Jorku w marcu ubiegłego roku. Około tysiąca zebranych: rodziców i osób pracujących zawodowo wśród dzieci słuchało tu odczytów specjalistów, zgodnie głoszących konieczność odwrotu od t. zw. postępowych teorii pedagogicznych. Rodzice — twierdzili referenci — mają prawo oczekiwać od dziecka czegoś więcej poza „przystosowaniem". Dziecku można i należy stawiać wyższe i trudniejsze wzorce postępowania, nie zaś takie, które osiągnąć może bez wysiłku, mimo iż zwolennicy Deweya obawialiby się „frustracji" jako wyniku wygórowanych wymagań.

Interesujący był głos rektora pewnego *college'u*, który zwrócił uwagę na fakt, że obecni słuchacze *college'ów* to właśnie pokolenie, które w dzieciństwie starano się przede wszystkim... zrozumieć. Ludzie ci, pozbawieni wpływów wychowawczych, nie próbowali pracować nad swoją osobowością — dziś są znudzeni, a ich problemy psychiczne wkraczają niejednokrotnie w dziedzinę patologii.

Przedstawiciel Nowojorskiego Instytutu Psychoanalitycznego podkreślał, że istotnym elementem rozwoju jednostki jest walka o osiągnięcie pewnych celów, aczkolwiek towarzyszą jej nieodmiennie: wysiłek, frustracja i cierpienie.

Mówiono dalej o konieczności wyrabiania odporności i prężności psychicznej w przeciwstawieniu do dotychczasowych poglądów zalecających oszczędzanie dziecku przeciwności życia. Za podstawowy problem wychowawczy uznano stawianie wzorców postępowania na tyle trudnych, by zmuszały do wysiłku, nie tak trudnych jednak, by próba ich realizacji prowadziła nieuchronnie do zniechęcenia.

„Zmuszenie do wysiłku jest z natury rzeczy nieodłączne od pojęcia wychowania" — stwierdzili zgodnie uczestnicy posiedzenia.

Opinia publiczna orientuje się, że dostrzec poważne błędy dotychczasowego systemu wychowawczego to jeszcze nie to samo, co je usunąć. Nie trudno mówić o rozbudowaniu programów szkolnych, podniesieniu płac nauczycielskich, odwróceniu uwagi od zagadnień pozornych, wzmocnieniu dyscypliny, czy szerszym uwzględnianiu możliwości i potrzeb uczniów zdolniejszych. Wszystko to propozycje słuszne, tymczasem jednak tylko propozycje, i to cząstkowe, nie dające odpowiedzi na py-

tanie: jaki ma być nowy system nauczania, skoro dotychczasowy tak wyraźnie nie zdał egzaminu? Czego mają uczyć szkoły? Czy wystarczy wyrobienie umiejętności technicznych bądź naukowych, skoro rodzina zrezygnowała w pewnym sensie ze swej roli wychowania pełnego człowieka? Z drugiej zaś strony, czy wystarczy reforma systemu wychowania, skoro dziecko wychowywane jest nie tylko w szkole, ale i poza nią, przez to, co można by nazwać klimatem społecznym?

Oto pytania, które stają dziś nie tylko przed pedagogami, ale przed całym społeczeństwem amerykańskim.

Obserwatorowi z zewnątrz nasuwają się tu wątpliwości, czy ten w pełni uzasadniony krytycyzm słusznie obarcza odpowiedzialnością za stan obecny twórcę teorii pedagogicznych z początków XX wieku, Johna Deweya. System tego pragmatysty, mimo całego jego praktycyzmu, za właściwe zadanie wychowawcze uważał wychowanie „ku myśleniu i przez myślenie". Od postulatów „kształcenia umysłu" (*training of mind*) i „szkoły twórczej" bardzo daleka wydaje się droga do dzisiejszej szkoły amerykańskiej, produkującej doskonale przeciętne i jakoby idealnie „przystosowane" do życia jednostki. Nie można również zapominać o tym, że sam Dewey nie wypracował nawet konkretnej metodyki swojej „szkoły twórczej", nie mówiąc o innych realizacjach jego teorii, dokonywanych nie tylko przez kontynuatorów ale i przez wulgaryzatorów.

Wreszcie podkreślić należałoby, że takie postulaty deweyowskiej pedagogiki jak powiązanie nauczania z życiem, odciążenie z „balastu" pamięciowo nabywanych wiadomości ogólnych, ideały „współdziałania" i „przystosowania" zupełnie inne owoce wydawałyby i istotnie wydawały na glebie innych stosunków gospodarczo-społeczno-kulturowych. W starych społeczeństwach europejskich o silnym ciśnieniu tradycji, zrutynizowanym szkolnictwie, mocno zakorzenionej obyczajowości i ogólnej dużo większej stabilności wpływy Dewey'a wyglądały zgoła inaczej i z pewnością nie można ich nazywać „zgubnymi".

A. Frybesowa

NIEPOPULARNOŚĆ ZAWODU PRACOWNIKA NAUKOWEGO

Opublikowana w czasopiśmie „Science" (1957 r.) ankieta, przeprowadzona wśród amerykańskiej młodzieży studiującej na wyższych uczelniach, rzuca ciekawe światło na pewne paradoksalne na pozór zjawisko.

Oto w USA, kraju o najdalej posuniętej technicyzacji, w wieku atomu i rakiet, zawód naukowca okazuje się dla wstępującej w życie młodzieży zupełnie nieatrakcyjny.

Sam pomysł takiej ankiety zrodziły trudności, które — mimo dużego nakładu starań i łożonych na ten cel funduszów — towarzyszą skierowaniu odpowiedniej ilości młodzieży do nauk ścisłych i technicznych.

Praca naukowa budzi wśród młodzieży uznanie i szacunek. „W rękach tych ludzi leży przyszłość świata" — stwierdzają uczestnicy ankiety. Na podziw zasługują ich zdaniem również poświęcenie i cierpliwość, z jakimi pracownik naukowy latami nieraz czeka na wyniki swoich doświadczeń czy badań. A jednak taki model życia nie pociąga. „Naukowiec to intelektualista, człowiek tak pochłonięty swą pracą, że nie wie, co się dzieje na świecie.... zaniedbuje swoją rodzinę... Z takim człowiekiem nikt nie chce wiązać się węzłem małżeńskim".

Ostatnie zdanie nasuwa przypuszczenie co do niektórych przyczyn takiej postawy. Otóż — zdaniem zespołu przeprowadzającego ankietę — wśród młodzieży amerykańskiej obserwuje się obecnie wyraźną tendencję do wczesnego zawierania małżeństw i posiadania dzieci i — co się z tym wiąże — wczesnego wyboru drogi zawodowej dla mężczyzny, a znalezienia pracy (pracy, niekoniecznie zawodu) dla kobiety. Chodzi tu więc o możliwie szybkie wejście w „świat dorosłych" upragnione m. in. dlatego, że ten wzorzec życia realizuje, zdaniem młodych Amerykanów, podstawowe wartości życia: dobre stosunki z ludźmi — w sposób najbardziej naturalny, na terenie własnej rodziny i grona przyjaciół.

Umiejętność łatwego kontaktu z ludźmi nie cechuje, wedle mniemania uczestników ankiety, intelektualistów-naukowców. A jest to właściwość szczególnie ceniona przez młodzież amerykańską. Cały system nauki szkolnej w Ameryce ma na celu raczej wyrabianie w młodzieży umiejętności życia zespołowego i uprzejmości szeroko pojętej — niż ćwiczenie intelektu.

D. Riesman, autor pracy *The Lonely Crowd*, zwracając uwagę na to zjawisko podkreśla również fakt, że młodzi nauczyciele są w coraz silniejszym stopniu nastawieni na to, aby w swej pracy mieć na uwadze przede wszystkim społeczne i indywidualne wychowanie, zaś postępy w nauce stają się sprawą

drugorzędną. Taka szkoła nie rozwija szacunku dla nauki, a umiejętność zaczyna być ceniona tylko — w sporcie.

Autorzy ankiety dopatrują się ponadto genezy omawianego zjawiska w specyficznych warunkach ekonomiczno-społecznych amerykańskiego społeczeństwa. Twierdzą, że zamożności nie towarzyszy w Ameryce żaden określony model postępowania, styl życia, odpowiedzialność. Młodzież ceni więc sobie nie tyle „bycie kimś", ile „posiadanie czegoś", a majątek staje się po prostu środkiem zapewniającym poczucie pewności i bezpieczeństwa, umożliwiającym wczesne założenie rodziny. A oczywiście nie brak w Ameryce zawodów, które w sposób szybszy i pewniejszy niż praca naukowa obiecują zdobycie majątku.

Sprawa nieatrakcyjności zawodu naukowca zasługuje na zreferowanie nie tylko jako ciekawe zjawisko socjologiczne zaobserwowane w społeczeństwie amerykańskim, ale zarazem jako obraz sytuacji tak odmiennej od naszej.

Referując wyniki ankiety Amerykanie podkreślają sami, że przeciwnym biegunem byłaby ogromna atrakcyjność pracy naukowej, prestiż naukowca - intelektualisty w ZSRR. Oczywiście i tu należałoby szukać genezy zjawiska m. in. w specyficznych warunkach ekonomiczno-społecznych Związku Radzieckiego oraz w systemie nauczania tego kraju. Niemniej pozostaje godny uwagi fakt, że Stany Zjednoczone wypuszczają z wyższych uczelni 2 do 3 razy mniej inżynierów i pracowników nauk ścisłych rocznie niż Związek Radziecki.

*

Problem pozycji społecznej i prestiżu pracownika naukowego interesuje nie tylko Amerykanów. Przeprowadzone niedawno w Niemczech Zachodnich, badanie opinii publicznej wykazało ogromną popularność godności profesora uniwersytetu w szerokich masach społeczeństwa. Na pytanie: jakiemu zawodowi, funkcji czy stanowisku powinien przysługiwać przywilej pierwszeństwa w hierarchii społecznej — ogromna większość wysunęła na to honorowe miejsce właśnie profesora uniwersytetu dając mu pierwszeństwo przed politykiem, kapłanem, oficerem i wielkim przemysłowcem bądź dyrektorem banku.

Dzięki takiemu sformułowaniu wyniki badań informują nie tyle o stanie faktycznym: realnych wpływach czy atrakcyjności pozycji pracownika naukowego, ile o wyobrażeniach społeczeństwa niemieckiego. Te ostatnie pokrywają się z omawianymi powyżej opiniami młodzieży amerykańskiej, co zresztą zdaje się dość zrozumiałe w każdym kraju wysoko uprzemysłowionym, gdzie każdy niemal szczegół codziennego życia jest realizacją twórczej fantazji naukowej.

Na terenie Niemiec działa ponadto na pewno wielowiekowa tradycja, kreująca uczelnie istniejące w większych i mniejszych miastach

uniwersyteckich na główne, a czasem jedyne ośrodki życia umysłowego. Płynie to niekiedy z przyczyn natury w pewnym sensie topograficznej (przykładem np. stolica Niemiec Zachodnich — Bonn), gdzie uniwersytet mieści się w dawnym pałacu książęcym. Wielka *aula maxima* służy miastu zarazem jako sala koncertowa, inna sala — amfiteatralna — jest siedzibą teatru miejskiego.

Kto wie, czy nie tradycji również należałoby przypisać inne zjawiska, nie znajdujące już odpowiednika w sytuacji amerykańskiej, a mianowicie organiczną jedność uniwersytetów, równouprawnienie nauk ścisłych i humanistycznych.

Mimo sporadycznych, rzeczywiście niemal sensacyjnych faktów, jak np. objęcie przez profesora fizyki jądrowej o światowej sławie katedry... filozofii ogólnej, nie należy chyba oceniać sytuacji zbyt optymistycznie.

Niektóre przejawy owej rzekomej jedności nauk mają charakter raczej formalny, a źródło swe — wyraźnie i wyłącznie w tradycji (tytuł doktora filozofii dla absolwentów również nauk ścisłych), inne — jak otwarte na wyższych uczelniach technicznych katedry filozofii, historii, literatury oraz międzywydziałowe *studium generale*, nawiązujące do tradycji średniowiecznych — to inicjatywy niedawne, wyraz uświadomionych mankamentów w tej dziedzinie.

Wierność tradycji w innych wypadkach niesie za sobą niebezpieczeństwo rozbieżności z potrzebami dnia dzisiejszego. Niemiecki system uniwersytecki, strzegący jak świętości t. zw. „wolności akademickiej", pozostawiający jak najdalej idącą swobodę zarówno profesorom w ustalaniu programu wykładów jak i studentom w dobieraniu sobie zestawu zajęć akademickich, bardzo liberalny jeśli idzie o egzaminy, dostosowany był do warunków, w których kontakt profesora z niewielką ilością słuchaczy był częsty i rzeczywiście istotny. W zmienionych, dzisiejszych warunkach, gdy ilość członków seminarium liczy się na setki, a opieka naukowa profesora staje się iluzoryczna, rysuje się konieczność sztywniejszych i ściślej sprecyzowanych wymagań.

Konieczność wprowadzenia tego typu zmian w dotychczasowy system uniwersytecki łączy się w opinii środowisk profesorskich z koniecznością wyboru: dawny system zdaje się być nastawiony na kształcenie samodzielnych badaczy naukowych, zaś typ uczelni wypuszczającej liczne kadry pracowników poszczególnych dyscyplin grozi zaprzepaszczeniem wychowania kadr *sensu stricto* naukowych. Tegoroczne uroczystości inauguracyjne uniwersytetów w Bonn i Kolonii stały się okazją do publicznego zasygnalizowania tych trudnych niewątpliwie zagadnień, które w różnym nasileniu i w odmiennych może formach stają się dziś problemami każdego społeczeństwa.

A. F.

CZY TELEWIZJA TO DOBRA RZECZ?

W ciągu ostatnich kilku lat telewizja rozpowszechniła się, jak wiadomo, w krajach zachodnich tak dalece, że stanowi dziś najbardziej popularną, można powiedzieć — „ludową" formę rozrywki.. Jest zrozumiałe, że ten stan rzeczy wzbudza żywe, krytyczne nieraz zainteresowanie socjologów i pracowników kultury, wychowawców i publicystów. Najwięcej jednak uwagi, a w każdym razie najwięcej miejsca na łamach prasy poświęca problematyce telewizji Wielka Brytania.

„Od chwili rozpoczęcia się inwazji »tej rzeczy« — pisze angielski współpracownik „The Commonweal", J. L. Benvenisti — myślący Brytyjczycy odnosili się do niej z pewną nieufną rezerwą, która miała niewątpliwie coś z odruchowej antypatii starej ciotki do »nowomodnych wymysłów«. Nasz tradycjonalizm jednakże nie jest z pewnością jedynym wytłumaczeniem faktu, że poświęcamy, jak się wydaje, więcej uwagi wychowawczym aspektom telewizji aniżeli inne kraje, równie przez nią »opanowane«. Pamiętać trzeba, że w ciągu ostatnich dziesięciu lat podjęliśmy ogromne wysiłki mające na celu przebudowanie i ulepszenie szkolnictwa. O ile do niedawna koncentrowaliśmy się w głównej mierze na »odkrywaniu i kultywowaniu talentów«, stwarzając zdolnym dzieciom możliwości nauki w naszych najlepszych zakładach i płacąc za to, w razie potrzeby, z funduszy państwowych — to ostatnio główny i kosztowny wysiłek kieruje się na podniesienie ogólnego poziomu mas naszej młodzieży. Nic dziwnego, że oddziaływanie tak potężnego narzędzia kultury, jak telewizja, musi stanowić dla nas w tej sytuacji problem pierwszorzędnej wagi.

Jest też jednak inny powód naszej szczególnej troski o »nałogowców telewizora«. Jesteśmy, w większym stopniu niż inne kraje, narodem handlowców. Oznacza to, że nasz dobrobyt narodowy zależy w dużej mierze od zaufania, jakie wzbudzamy u reszty świata, zależy od zdrowego sensu, dalekowzroczności i trzeźwości naszych obywateli. Jest to z pewnością niezwykle pożądane, abyśmy stali się narodem znakomitych techników. Może jeszcze ważniejsze jest jednak to, abyśmy pozostali narodem dojrzałym i odpowiedzialnym, narodem d o r o s ł y c h l u d z i. Jasne jest, że telewizja nasuwa tutaj bardzo istotne pytania: czy i o ile sprzyja ona kształtowaniu ludzi dojrzałych i trzeźwych? Czy i o ile sprzyja kształtowaniu infantylizmu?"

Cytat powyższy, który stanowi zresztą interesującą ilustrację „brytyjskiego sposobu myślenia", tłumaczy dość przekonywująco, dlaczego właśnie Wielka Brytania jest terenem tak wielu sporów, dyskusji i ankiet na temat telewizji i dlaczego — według słów niedawnego komentarza „The Economist" — „widzi ona dla siebie rolę niejako pionierską w dziedzinie oceny i kształtowania roli telewizji w kul-

turze powszechnej". Jakież więc są dotychczasowe wnioski i spostrzeżenia Anglików?

Liczba abonentów telewizji w W. Brytanii wzrosła w okresie 1952—59 z jednego miliona na przeszło dziewięć milionów. Zeszłoroczna, wyczerpująca ankieta, zatytułowana „Telewizja w naszym życiu", której wyniki opublikował „Times", uzupełniła te cyfry o bardziej interesujące dane. Liczba faktycznych widzów telewizji przekracza więc oczywiście wielokrotnie liczbę zarejestrowanych abonentów i sięga obecnie 55% ludności Wielkiej Brytanii w wieku powyżej dwu lat. Mniej więcej jedna szósta owych widzów, a więc około 6 milionów osób, to — według terminologii ankiety — „nałogowcy telewizyjni", czyli ludzie, którzy patrzą na ekran telewizyjny przez 25 do 35 godzin tygodniowo i których życie ogranicza się wyłącznie niemal „do pracy zawodowej, spania i patrzenia".

Największą ilość telewizorów i największą ilość „nałogowców" odnotowała ankieta „Timesa" w grupie „rodziców małych dzieci", co tłumaczy się zapewne w dużym stopniu faktem, że możliwości innych rozrywek są w tym wypadku dosyć ograniczone. Jest również bardzo prawdopodobne, że telewizja „oddaje nieocenione usługi matkom, znużonym całodniowym towarzystwem małych dzieci". „Dziecko, usadowione przed ekranem — czytamy — jest bądź co bądź ciche przez jakiś czas — cóż za ulga dla dorosłych! — jednocześnie zaś — co rzadko chodzi w parze — nie robi »nic złego«, a matka »ma je na oku«, co zawsze jest pewniejsze".

Zarówno zjawisko „nałogu telewizyjnego", jak i opisany wyżej sposób „uziemniania" małych dzieci, musi budzić zastrzeżenia zwolenników „narodu dorosłych ludzi". Chodzi nie tylko o to, że telewizja, w ten sposób wykorzystywana, ogranicza do minimum inne dziedziny zdrowej i kształcącej działalności, jak czytanie, sport czy życie towarzyskie, któremu przypisuje się na Zachodzie ogromną rolę wychowawczą. Istnieje też obawa, uzasadniona w pewnym stopniu dotychczasowymi badaniami naukowymi, że spędzanie kilku godzin dziennie przed telewizorem może obniżać sprawność umysłową. Stwierdzono w każdym razie „lekkie działanie hypnotyczne ekranu telewizyjnego już po kilku godzinach nieprzerwanego wpatrywania się".

Niezależnie od powyższych zastrzeżeń sam nawyk biernego przyjmowania gotowych i na ogół dość „ułatwionych" serii obrazów i historyjek nie może sprzyjać rozwijaniu się bardziej twórczych zamiłowań, chociaż dużą rolę odegrać tutaj może jakość programów telewizyjnych. Programy te stanowią też obok problemu „nałogowców" główny temat brytyjskich dyskusji o telewizji.

O ile programy sieci telewizyjnej BBC nie wzbudzają naogół większych zastrzeżeń, to tak zwana sieć „niezależna" (*Independent Television*), która stanowi własność spółek handlowych, bywa nieraz krytykowana. Bardzo energicznie zwal-

czane są na przykład słynne „zgaduj-zgadule", tym bardziej że, podobnie jak w Ameryce, co jakiś czas wybuchają w W. Brytanii głośne „afery", związane z mniej lub bardziej uzasadnionym podejrzeniem, iż któryś ze zwycięzców (otrzymujących bardzo wysokie nagrody pieniężne) znał z góry projektowane pytania. „»Zgaduj-zgadule« — czytamy w „New Statesman" — owa popularna, aczkolwiek godna ubolewania »specjalność« sieci handlowej, nie są w istocie niczym innym, jak wykorzystywaniem ludzkiej chciwości w tym celu, ażeby skłaniać szarych obywateli do zabawiania publiczności swym zakłopotaniem, niezręcznością i upokorzeniem. Uciecha widzów ma tu charakter sadystycznej satysfakcji na widok cudzego zażenowania i podminowana jest niezdrowym podnieceniem, które powoduje myśl o wysokiej kwocie nagrody".

Najwięcej niepokoju obok „zgaduj-zgaduli" wzbudzają w W. Brytanii programy sensacyjno-kryminalne, które obfitują naturalnie w sceny brutalnych morderstw i bijatyk. W odpowiedzi na coraz liczniejsze krytyki prasowe komisja programowa „niezależnej" telewizji przeprowadziła ostatnio ankietę, zatytułowaną „Rodzice, dzieci i telewizja", której rezultat zdaje się wskazywać na to, że rodzice nie podzielają na ogół obaw publicystów. Tylko 16 osób z 403 uczestników ankiety wyraziło zastrzeżenia na temat „scen gwałtu", większość natomiast podkreślała zgodnie, aczkolwiek ogólnikowo, że telewizja „to bardzo dobra rzecz dla ich dzieci". Optymizm ten jednakże nie może być przyjmowany zbyt bezkrytycznie. Jak to podkreślił komentator „Manchester Guardian", referując wyniki ankiety, „rodzice posiadający telewizory i — najprawdopodobniej — zadowoleni z chwil wytchnienia, jakie dają im widowiska młodzieżowe, są naturalnie skłonni twierdzić, że jest to »znakomita rozrywka«. Inna rzecz, co sądzą o tym ci, którzy nie kupili telewizorów swoim dzieciom i których zdania nie uwzględniono w ankiecie. Inna rzecz także, czy to, co jest wygodne dla rodziców, na pewno jest »dobre« dla dzieci".

O ile rozmaite programy telewizyjne bywają w W. Brytanii krytykowane często i szczegółowo, to jeden dział cieszy się powszechnym uznaniem. Dział ten to programy dla szkół, i to zarówno te, które nadaje BBC, jak i te — bardziej podobno „wymyślne", które bądź opracowuje, bądź retransmituje z zagranicy „telewizja niezależna". Wysoka klasa telewizyjnych programów szkolnych świadczy naturalnie o pozytywnych możliwościach kulturalnych „podejrzanego intruza", jakim jest telewizor w oczach niektórych Brytyjczyków. Obrońcy i zwolennicy „intruza" mają jednak i inne argumenty na poparcie swej tezy, że „nie jest znowu tak źle, jak sądzą hałaśliwi pesymiści". Obawy dotyczące głębokiego wpływu telewizji na umysłowość, moralność i nawyki kulturalne nie są więc, ich zdaniem, tak bardzo uzasadnione, ponieważ wpływ ten, jak wykazała zresztą ankieta „Timesa", jest zadziwiająco powierzchowny. „Z przyczyn nie-

znanych dotąd bliżej — czytamy — może z powodu małych rozmiarów ekranu, obraz telewizyjny nie angażuje nigdy widzów emocjonalnie w tym stopniu, w jakim czyni to na przykład kino... Ludzie patrzą nieraz na ekran telewizora godzinami nie wiedząc właściwie, co się tam dzieje... Prawie nikt nie potrafi wymienić nazwisk wykonawców, nawet wykonawców ulubionego programu... Duża część pytanych określa godziny spędzone przed telewizorem jako »odprężenie« lub »wypoczywanie«; jest wątpliwe, czy tak właśnie nazwanoby teatr albo kino, na pewno natomiast podobnie określają ludzie przyjemność bezczynnego siedzenia na ławce w parku, lub patrzenia przez okno na znaną, spokojną ulicę".

Interesujący szczegół, przemawiający za dość dużym dystansem emocjonalnym wobec telewizji, podaje J. L. Benvenisti w cytowanym już artykule w „The Commonveal". W roku 1957 zdarzyła się mianowicie rzecz zdumiewająca: dwu ludzi skrytykowało w prasie królową brytyjską — posunięcie, jak pisze Benvenisti, „najoczywiściej w naszym kraju ryzykowne". Jednym z ryzykantów był lord Altrincham, „mało znany w Anglii redaktor jeszcze mniej znanego miesięcznika torysowskiego". Drugim był M. Muggeridge, redaktor popularnego „Puncha", występujący także bardzo często w doskonałych programach telewizyjnych. „Zdawałoby się — pisze J. L. Benvenisti — że nieunikniony w tej sytuacji gniew naszych obywateli zwróci się przede wszystkim przeciw człowiekowi, który jest znany i popularny. Tymczasem stało się akurat naodwrót. Lord Altrincham nie tylko dostał 2000 listów z obelgami, ale w dodatku jeszcze dostał po twarzy, co nadało zdarzeniu żywego »kolorytu epoki«. M. Muggeridge natomiast otrzymał marne 125 mniej lub bardziej nieuprzejmych listów i najwyraźniej nikt więcej nie uważał go za osobę dość znaną, czy też nawet dość rzeczywistą, ażeby go zwymyślać. Nasi »bohaterowie telewizyjnego ekranu« są, jak widać, niezmiernie luźno związani z wyobraźnią 9 milionów widzów i uważani nieomal za istoty bez adresu i bez nazwiska, za istoty na wpół tylko materialne".

Brytyjskie dyskusje o telewizji, które nie są oczywiście zamknięte i zapewne nie będą zamknięte nigdy, odnotowały — jak widzimy — niejedno interesujące spostrzeżenie na temat zalet, niebezpieczeństw i sposobu oddziaływania najpotężniejszego bodaj w tej chwili instrumentu kultury masowej. Być może spostrzeżenia te doprowadzą z czasem do znacznych modyfikacji zarówno programów telewizyjnych jak też sposobu ich „racjonalnego konsumowania".

L. T.

PISARZ PORTUGALSKI O DYKTATORZE

W stosunkowo „liberalnym" okresie, poprzedzającym ostatnie wybory w Portugalii, lizbońskie czasopismo „REPUBLICA" zamieściło wywiad ze słynnym pisarzem Ferreira de Castro na temat sytuacji portugalskich intelektualistów. Wywiad został następnie przedrukowany przez szereg pism zachodnich oraz zakazany w Portugalii, gdzie tymczasem minął okres wyborów i liberalizmu.

Ponieważ stosunki w Portugalii są u nas mało znane, zamieszczamy poniżej słynny wywiad de Castro.

*

Co sądzi pan, jako pisarz, o sytuacji Portugalii?

Sądzę, że już w samych początkach swego rozwoju, czyli sporo lat temu, obecna grupa rządząca była wrogiem inteligencji narodowej. Jest to zresztą całkiem zrozumiałe: nienawiść do inteligencji, bezlitosne dławienie i prześladowanie jej żywotności charakteryzowało zawsze dyktatorów.

Dlaczego?

Dlatego, że wszelką autentyczną inteligencję charakteryzuje zawsze skłonność do niezależności sądu, do samodzielnego poszukiwania prawdy. Jest ona niebezpiecznie odporna na urzędowe kłamstwa doraźnej propagandy. Strach dyktatorów przed inteligencją jest tak wielki, że boją się nawet umarłych. Jeden z pierwszych okólników, jakie cenzura portugalska rozesłała redakcjom, zakazywał publikacji pewnych fragmentów dzieł Herculano, de Eça de Queiros, de Ramalho Ortigao i de Guerra Junqueiro, — najznakomitszych Portugalczyków, których wspaniała myśl przetrwa z pewnością wszystkich dyktatorów.

Ale co jeszcze sądzi pan o teraźniejszości?

Właśnie mówię, co sądzę. Wobec inteligencji naszej zastosowano wszelkie formy ucisku: cenzura, konfiskaty książek, odwoływanie profesorów tej miary, co Pulido Valente, Fernando da Fonseca czy Rodrigues Lapa. Wytworzyła się atmosfera, w której nikt nie wie, jaki będzie los książki, którą pisze. Antonio Sergio nie mógł kontynuować pracy nad swą *Historią Portugalii*. W ciągu dziesięciu lat nie pozwolono wydać ani jednej książki Aquilino Ribeiro, poczem znieważono go publicznie na zgromadzeniu, tak zwanym „narodowym", za to, że w jednej ze swych prac nie pochwalił właściwych książąt z którejś tam epoki. Nienawiść do inteligencji nie oszczędza też katolików. Wielkiemu poecie

José Régio zabroniono opublikować najpiękniejszy z jego utworów. Zacytowałem tu zaledwie trzy wielkie nazwiska, których pamięć przetrwa zmienne koleje polityki. Ale nazwisk takich jest dziesiątki.

Jakież więc było tutaj życie intelektualistów?

Było życiem w ucisku. Było życiem, w którym każdy odruch spontaniczny musiał być zahamowany, każda myśl przyćmiona lub wręcz ukryta, każde zdanie przerabiane, po dwadzieścia razy czasami, aby tylko pozwolono mu p r z e j ś ć, lub wykreślane, jeśli inaczej się nie dało. Nieraz trzeba było wyrzekać się tematów, które pozwoliłyby czyjemuś talentowi wypowiedzieć się najpełniej. Intelektualiści przestawali brać udział w rozwiązywaniu problemów narodowych, o których wiedzieli przecie, że wymagają ich zdolności i inteligencji. Sytuacja ta spychała ich nieuchronnie w rozpacz i zwątpienie. Społeczeństwo nie mogło nawet zdawać sobie w pełni sprawy z powagi tego dramatu.

System portugalski jest jednakże systemem bez przyszłości. Musi upaść, — jak inne systemy tego rodzaju. Może wtedy opisane zostaną metody, jakich używano w stosunku do narodu portugalskiego. Potrzeba będzie do tego morza atramentu. Nikt jednak chyba nie zdoła oddać tragicznych wysiłków — jakże czasami naiwnych — które próbowała czynić nasza inteligencja, aby przetrzymać pomimo wszystko; mimo wrogości, której była ofiarą, mimo nienawiści, która niezmordowanie raniła ją, rozdzierała wewnętrznie, wyszydzała. Nigdy też może nie będzie wiadomo, ile zła wyrządzono najzdolniejszym Portugalczykom współczesnym i — poprzez nich — kulturze narodowej.

Czy jednakże nie równoważą tego wszystkiego, w pewnym stopniu, jakieś zalety systemu portugalskiego w innych dziedzinach życia?

Nic, nic na świecie nie może zrównoważyć — w oczach narodu — prób pozbawienia go własnego mózgu. Budownictwo? Budownictwo materialne? Ależ tak, oczywiście, dokonano tu szeregu ważnych posunięć i chociaż celem niektórych była tylko propaganda, nie można przecie negować faktu, że są i takie, które stanowią niewątpliwą korzyść dla kraju. Skąd pewność jednak, że przy innym systemie rządzenia nie dokonanoby w ciągu trzydziestu lat tego samego? Skąd pewność, że nasi ludzie siedzieliby przez lat trzydzieści z założonymi rękoma? Mamy dziś więcej osiągnięć gospodarczych niż w przeszłości? Zapewne. Ależ na całym świecie osiągnięcia te przekraczają dziś wszystko, czego zdołano dokonać kiedykolwiek. To przecież charakterystyczny rys całej naszej epoki, to konieczność społeczna, powiedziałbym nawet: „psychologiczna epidemia". Skutki jej widoczne są dziś nawet w Andorze. Kiedy zwiedzałem tę malutką republikę w roku 1929, składała się ona

z siedmiu najbardziej wiejskich wiosek na świecie, złożonych z czarnych, walących się ruder. Dzisiaj są tam pałace, ultra nowoczesne gmachy i autostrady.

Jest więc pan, mimo wszystko, zwolennikiem wolności?

Jestem nim, tak jak są nimi wszyscy Portugalczycy. Jak są nimi wszyscy ludzie na świecie. Nawet ci, którzy odbierają wolność innym, zaprotestowaliby niewątpliwie, gdyby ich samych jej pozbawiono. Kiedy się słucha ich patriotycznych deklaracji, sądzić by można, że Portugalczycy to jakiś naród wybrany, jedyny w świecie, niespotykany w historii. Naród który przerasta całą niemal ludzkość... A w rzeczywistości czymże są Portugalczycy dla tych ludzi? — Stadem niewolników!

Nie mam zamiaru porównywać nas do mieszkańców krajów przodujących. Pytam tylko: czyż jesteśmy gorsi od mieszkańców Luksemburga, czy Andorry czy San-Marino? Im jednakże nikt nie kwestionuje swobód ludzkich, których nam odmówiono.

Sządząc z tego wszystkiego, co pan mówi, zwolennicy obecnego systemu stanowią mniejszość w stosunku do reszty kraju. Czy tak pan sądzi?

Oczywiście.

Na czym opiera pan to przekonanie?

To proste. Na postępowaniu grupy rządzącej. Ma ona przecie większe możliwości, niż każdy z nas, badania opinii publicznej i opinia ta jest jej z pewnością znana. Skoro więc grupa ta nie dopuszcza do wolnych, uczciwych wyborów, wyznaje tym samym, że jest w mniejszości. Gdyby miała pewność uzyskania większości, czyż nie opowiedziałaby się pierwsza za prawdziwymi wyborami? Czyż nie byłoby to dla niej największym tytułem do chwały? Ale nie. Nie czyni tego. Nie czyni, gdyż wie, że zaufania narodu nie da się zdobyć siłą. Przekonać można tylko myśl ludzką, a myśl ludzka nie da się przekonać komuś, kto jej odmawia prawa wyrazu. Jest to dla mnie nieskończenie bolesne, muszę jednak powiedzieć, że Portugalia nie należy dziś do wszystkich Portugalczyków, lecz tylko do kilku z nich.

Młode pokolenie staje wobec straszliwego dylematu: opowiedzieć się po stronie dyktatora, rezygnując tym samym z wszelkich zasad moralnych, lub zdecydować się na faktyczną utratę wszelkich praw politycznych. Ponieważ godność ludzka, mimo wszystko, nie jest tylko frazesem, pokolenia te, w swej większości, wybrały ofiarę z praw.

Nie należę do żadnej partii politycznej. Jestem człowiekiem całkowicie niezależnym i trzymam się z daleka od walk politycznych. Nie

odpowiada mi ten rodzaj działalności. Jestem człowiekiem pióra i najlepiej mogę służyć ludziom siedząc przy moim starym biurku. Chociaż jednak nie jestem zaangażowany w żaden kierunek polityczny, to jestem zaangażowany na pewno, i to od dawna, w sprawę ludzkości, a szczególnie w sprawę owej małej cząsteczki ludzkości, którą jest naród portugalski.

Naród ten znalazł się w sytuacji podwójnie tragicznej. Nigdy nie miał za wiele chleba, był jednak narodem wolnym. Dyktatura nie tylko nie dała mu jeść, ale w dodatku odebrała mu wolność. Łzy cisną się do oczu, gdy się spogląda na nędzne nory, w których żyje większość naszych ludzi. Serce się ściska na widok posiłków, a raczej braku posiłku naszych robotników. Chcę wtedy zawsze powiedzieć tym, co rządzą naszym krajem, że popełniają błąd, straszliwy błąd, idąc drogą, którą idą. Chciałbym powiedzieć im, że się mylą, jeżeli sądzą, że Historia potwierdzi kierunek, który obrali. Historia bowiem — to ludzie myśli, którzy ją tworzą, a intelektualiści wszystkich czasów nienawidzili tyranii i przemocy. Po dziś dzień ludzkość wspomina ze zgrozą tyranię sprzed tysiącleci. Chciałbym powiedzieć naszym władcom, że jeżeli nie myślą tylko o sobie, jeżeli pozostała w nich jakaś troska o lud portugalski, to czas najwyższy oddać temu ludowi zrabowaną wolność i ukazać jakąś nadzieję, że będzie wreszcie dość chleba na naszych stołach. Doprawdy bowiem — lud portugalski nie potrzebuje wielkich słów ani finezji politycznych, ani fałszywej propagandy, ani domorosłych milionerów, ani ich luksusowych aut, ani prosperujących kapitalistów — lecz przede wszystkim potrzebuje on chleba i wolności — dla wszystkich.

Nie mówię tego wszystkiego ze złośliwości. Przeciwnie. Mówię to z punktu widzenia intelektualnego obiektywizmu, mówię to oceniając sprawy możliwie wszechstronnie, także z pozycji przeciwnych własnym poglądom, nakazuje mi to bowiem moje sumienie i godność pisarza. Mówię jednak stanowczo i jasno, tak jak mówi się broniąc słusznej sprawy. Sprawa zaś, której bronię, przerasta sekciarskie interesy i żałosną żądzę władzy.

M. G.

WŚRÓD PUBLIKACJI FILOZOFICZNYCH

Dzieje polskiej myśli filozoficznej w średniowieczu stanowią, jak dotąd, niemal białą kartę tak w powszechnej historiografii filozofii, jak i, co gorsza, w historiografii polskiej kultury. Ogromna ilość rękopisów filozoficznych XIV—XVI wieku, znajdujących się w Bibliotece Jagiellońskiej oraz w Bibliotekach Uniwersyteckiej i „Ossolineum" we Wrocławiu, pozostaje prawie nieznana. Ten sam los dzielą manuskrypty przechowywane w różnych bibliotekach klasztornych, seminaryjnych, katedralnych. Co się w nich kryje? Jaką wartość dla naszej kultury przedstawiają zawarte w nich myśli, jakie miejsce zajmują w rozwoju problematyki filozoficznej w ogóle?

Tacy wybitni historycy filozofii, jak ks. Konstanty Michalski czy A. Birkenmajer poczynili już pierwsze, bardzo poważne kroki, by odpowiedzieć na te pytania. Odkryto nazwiska średniowiecznych mistrzów filozofii, w szczególności autorów komentarzy do dzieł stanowiących podstawę wykładów filozoficznych na wszystkich ówczesnych uniwersytetach. Jan z Głogowa, Jan Dąbrówka, Jan z Grotkowa, Jan ze Stobnicy, Jan Stanko, Wawrzyniec z Raciborza, Maciej z Sąspowa, Marcin Bylica z Olkusza, Michał z Bystrzykowa, Michał z Wrocławia, Mikołaj z Koźla, Paweł z Worczyna, Tomasz ze Strzempina — oto garść spośród nich. Ale na prace, które tu czekają, nie starczy jednego, choćby najdłuższego i najbardziej pracowitego życia. Nie starczy wysiłku pojedynczych uczonych. Podołać im może jedynie zorganizowany trud całej grupy ludzi, którzy by ze ściśle określonym planem i pełnym oddaniem równocześnie przystąpili do dzieła.

Zanim pojawią się monografie, ukazujące poglądy polskich filozofów średniowiecznych, ich powiązania z myślą zachodnio-europejską i ich wkład w rozwój filozofii, trzeba dokonać wiele żmudnych i stosunkowo mało efektownych prac przygotowawczych. Zostały one podjęte, a obecnie możemy już odnotować pierwsze ich wyniki.

Od roku 1957 działają w Warszawie i Krakowie dwie komórki poświęcone omawianym sprawom. Pierwsza to Zakład Bibliografii i Dokumentacji Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, drugi to Zakład Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej tegoż Instytutu. Zadaniem pierwszego jest m. in. dokladna inwentaryzacja wszystkich filozoficznych rękopisów średniowiecznych, znajdujących się na terenie Polski, drugiego natomiast ich opracowywanie oraz przygotowywanie tekstów do publikacji. Plan prac obu tych ośrodków opracowany został przez prof. prof. J. Legowicza, S. Swieżawskiego i J. Zatheya.

Dokonano już wiele. Poważnie zaawansowane są monografie dotyczące niektórych filozofów. Zinwentaryzowano prawie wszystkie ręko-

pisy filozoficzne średniowiecza, rozrzucone w różnych, najczęściej prowincjonalnych i nie zawsze łatwo dostępnych księgozbiorach. I rozpoczęto ich opracowywanie opierając się tymczasem głównie na zasobach Biblioteki Jagiellońskiej w Krakowie. Kierunek badań dotyczy obecnie przede wszystkim komentarzy do dzieł, które stanowiły podstawę studiów filozoficznych w średniowieczu, a równocześnie odegrały zasadniczą rolę w kształtowaniu się myśli filozoficznej tej epoki. Chodzi tu głównie o *Sentencje* Piotra Lombarda, dzieła Arystotelesą (zwłaszcza *Metafizykę, Fizykę, De anima, Parva naturalia*) oraz pisma św. Tomasza. W tym ostatnim wypadku bada się głównie komentarze do *De ente et essentia*. Osobno wypada podkreślić, że omawiane badania dotyczą nie tylko pism filozofów polskich, ale i filozofów zachodnich, których rękopisy znajdują się w polskich bibliotekach.

W końcu ubiegłego roku ukazał się pierwszy zeszyt wydawanego w języku francuskim biuletynu p. t. *Mediaevalia Philosophica Polonorum*. W skład komitetu redakcyjnego wchodzą: M. Gołaszewska, A. Kadler, J. B. Korolec, Z. Kuksewicz, J. Legowicz, A. Półtawski, W. Seńko. S. Swieżawski, Z. Włodek, J. Zathey. Redaktorem naczelnym jest W. Seńko. Wydaje Instytut Filozofii i Socjologii PAN w Warszawie. Do chwili obecnej wyszły spod prasy dwa dalsze numery.

Biuletyn ten poświęcony jest przede wszystkim krótkim informacjom na temat badań dotyczących filozofii średniowiecznej w Polsce, podając zarówno wyniki tych badań, jak i sprawozdania z ich przebiegu, ważniejsze materiały, opisy specjalnie interesujących manuskryptów etc. Charakter jego jest więc wyraźnie „warsztatowy". Niemniej, jak można przypuszczać opierając się na opublikowanych do tej pory materiałach, *Mediaevalia Philosophica Polonorum* stanowią już w tej chwili bardzo poważny wkład w rozwój badań nad filozofią średniowieczną publikując rzeczy bądź zupełnie nowe, bądź poważnie uzupełniając lub modyfikując znane. A oto tematy artykułów, które dotąd zostały tu ogłoszone (podaję w tłumaczeniu): Zeszyt 1: W. Seńko, *Rzut oka na badania dotyczące filozofii średniowiecznej w Polsce;* A. Półtawski, *Communis lectura pragensis;* J. B. Korolec, A. Półtawski, Z. Włodek, *Uzupełnienia do Repertorium Komentarzy do „Sentencji" Piotra Lombarda F. Stegmüllera;* Zeszyt 2: M. Kurdziałek, *Fragmenty „Quaestiones naturales" Dawida z Dinant;* Z. Włodek, *Czy jeszcze raz Awicenna? W sprawie badań nad pierwszymi komentatorami św. Tomasza;* W. Seńko, *Rękopisy komentarzy Armanda de Bellovisu, Gerarda de Monte i Jana Versora do „De ente et essentia" św. Tomasza z Akwinu;* Z. K. Siemiątkowska, *W sprawie tekstu dotyczącego „Theoremata de esse et essentia" Idziego Rzymianina;* M. Gołaszewska, J. B. Korolec, A. Półtawski, Z. K. Siemiątkowska, I. Tarnowska, Z. Włodek, *Uzupeł-*

nienie do Repertorium Komentarzy do „Sentencji" Piotra Lombarda F. Stegmüllera; Zeszyt 3: Z. W ł o d e k, *W sprawie badań nad chronologią dzieł Ryszarda z Mediavilla;* W. S e ń k o, *Anonimowy komentarz XV-wieczny do „De ente et essentia" św. Tomasza;* J. B. K o r o l e c, *W sprawie komentarza Humberta z Prully do „Sentencji" Piotra Lombarda;* W. S e ń k o, *Kilka informacji o rękopisach „Theoremata de esse et essentia" Idziego Rzymianina; uzupełnienia i poprawki do katalogu G. Bruniego;* M. K o w a l c z y k, *Hartmanus de Augusta.*

Na kilka z tych artykułów warto zwrócić szczególną uwagę. Tak na przykład W. Seńko komunikuje o znalezieniu zupełnie nowego komentarza do zasadniczego dla historii metafizyki tekstu *De ente et essentia.* Niezwykle interesujące są teksty Prologu i tzw. „dubiów" tego komentarza, opublikowane po raz pierwszy w artykule Seńki (zeszyt 3). Drugie naprawdę rewelacyjne odkrycie to znalezienie przez Z. K. Siemiątkowską tekstu dysputy tzw. „quodlibetalnej" (czyli dotyczącej dowolnych problemów), która toczyła się między Idzim Rzymianinem, bezpośrednim uczniem św. Tomasza, a Henrykiem z Gandawy. Tekst ten zawiera m. in. *determinatio* (czyli rozstrzygnięcie problemów przez mistrza, kierującego dyskusją), zupełnie do tej pory nieznane. Sam tekst wydaje się być oryginalnym zapisem owej dysputy (zeszyt 2). Interesujące wyniki przyniosło przebadanie tekstów Armanda de Bellovisu: uznany za tomistę, autor okazał się daleki od myśli Tomaszowej z powodu rozumienia istnienia jako przypadłości, należącej do kategorii jakości. A. Półtawski opracowuje anonimowe rękopisy do *Sentencji* Lombarda, które używane były przez profesorów Uniwersytetu Krakowskiego jako podstawa wykładów. Być może, rękopisy te pochodzą z Pragi (zeszyt 1). Wreszcie M. Kowalczyk znajduje tekst nieznanych dotąd, a równocześnie bardzo oryginalnych „quodlibetów" niemieckiego dominikanina Hartmana de Augusta. Rękopis znajduje się w Bibliotece Jagiellońskiej.

Wszystkie wymienione tu prace jako niezwykle specjalistyczne, są na pewno mało atrakcyjne dla przeciętnego, choćby nawet interesującego się filozofią czytelnika. Wydaje się jednak, że trzeba było poświęcić im nieco miejsca: przecież to one właśnie przyczyniają się do znikania białych plam w historiografii filozofii polskiej. A wartość ich jest tym większa, że dotyczą pierwszego okresu jej rozwoju.

*

Pośród filozoficznych artykułów opublikowanych w „Zeszytach Naukowych KUL", dwa, dzięki atrakcyjności swych tematów, szczególnie zwracają uwagę. Są to: *Matematyczny i filozoficzny interpretacjonizm materii* o. M. A. Krąpca („Zeszyty Naukowe", nr 3) oraz krótka,

ale bardzo syntetyczna *Charakterystyka metodologiczna teorii poznania* A. Stępnia („Zeszyty", nr 2).

Artykuł Krąpca charakteryzuje dwa aspekty, w których świetle podchodzi się do badania świata materialnego. Pierwszy — to aspekt fizykalny, wypracowany w szczególności przez posługującą się ścisłą aparaturą matematyczną fizykę współczesną, drugi to aspekt filozoficzny, badający przedmiot materialny od strony jego substancjalności i „złożoności" z momentów potencjalnego i aktualnego. Dwa te ujęcia, zdaniem autora, nie przeciwstawiają się sobie, lecz uzupełniają się nawzajem, starając się przybliżyć nam faktyczny obraz rzeczywistości materialnej. Szkoda tylko, że przedstawiona w artykule analiza pojęcia bytu matematycznego przeprowadzona została wyłącznie na gruncie ujęć tradycyjnych, bez dyskusji z najnowszymi teoriami filozofii matematyki i filozofii przyrody.

Myślą przewodnią artykułu A. Stępnia jest uzasadnienie właściwie tej samej tezy, którą rozwinął przedtem E. Gilson w swoim *Réalisme méthodique*, mianowicie, że wszelka poprawna teoria poznania musi zakładać istnienie realnej rzeczywistości. Uzasadnienie to dokonane jest jednak u Stępnia inaczej niż u Gilsona. Stępień stwierdza, że zagadnienie realizmu da się rozstrzygnąć już w metateorii poznania, wskazując, iż pytanie o istnienie świata jest pytaniem niezasadnym, tzn., że nie istnieje pozytywna racja jego postawienia. Takim samym pytaniem jest również pytanie dotyczące istnienia poznania, wobec czego i ten problem odpada już na terenie metateorii poznania. Zauważmy, że analiza drugiego z tych pytań przeprowadzona została precyzyjniej i o wiele bardziej przekonywająco aniżeli pierwszego.

Wobec wyłączenia z zakresu teorii poznania problemów wyrażonych w pytaniach o istnienie poznania i istnienie świata, głównymi zagadnieniami tej dyscypliny stają się — zdaniem autora — problemy dotyczące istoty poznania oraz istoty i przyczyny błędu. W szczególności teoria poznania winna być traktowana jako „...Systematyczna refleksja krytyczna, towarzysząca poszczególnym poczynaniom poznawczym w ramach różnych nauk..., a poprzedzona rozwiązaniem ogólnych zagadnień dotyczących źródeł poznania, definicji i kryterium prawdy" (s. 53—54). Równocześnie autor szkicuje szereg postulatów metodologicznych, które w tak pojętej teorii poznania winny być spełnione.

W. S.

Résumé

Les philosophes ne savent pas toujours donner une réponse satisfaisante aux questions qui leur sont posées au sujet de leur méthode spécifique. La méthodologie de la philosophie est encore à ses débuts. Cela ne doit pas toutefois nous rendre pessimiste, car il a fallu de nombreux siècles à une science d'objet relativement simple, la géométrie, pour posséder son visage actuel, formalisé, et sa pleine conscience méthodologique.

L'article traîte rapidement des conditions fondamentales de la réalisation de l'idéal de la connaissance scientifique et souligne que les principaux traits caractéristiques de la connaissance humaine: „l'aspectivité (la connaissance appréhende toujours son objet à partir d'un point de vue défini) et la „réflexivité" (chaque connaissance humaine peut être reçue dans une autre connaissance humaine), se répercutent sur la définition des sciences particulières et indiquent, en même temps que le but des recherches, la méthode de la démarche.

A vrai dire, présentement, les néo-scolastiques et les phénomènologistes maintiennent la conception classique de la philosophie. Selon cette position, la philosophie est la science pour ainsi dire définitive de ce qui est et de notre connaissance de ce qui est. Conformément aux deux niveaux de la connaissance humaine, le niveau objectif et le niveau métaobjectif, réflexif, la philosophie se divise en deux sciences distinctes: la métaphysique (philosophie de l'être) et la théorie de la connaissance (philosophie du savoir). Le caractère définitif de la philosophie repose sur ce fait qu'elle retient, dans l'objet, ce qui est le plus fondamental, et cela de telle façon qu'il n'est plus nécessaire de recourir à une autre connaissance.

La métaphysique considére l'être dans son aspect le plus fondamental pour lui, à savoir l'aspect existen-

tiel, car l'être, c'est quelque chose qui existe. Elle cherche dans l'être lui même, dans ce qui fait qu'il est lui même, ce qu'on appelle les premiers principes. Ce sont des affirmations fòrmulant les conditions nécessaires de l'exister; leur négation est en même temps la négation de ce fait empirique, indubitable, que l'être est quelque chose de défini, d'existant, de différent du néant et des autres êtres.

La théorie de la connaissance cherche les dernières raisons de la rectitude de notre savoir. Sa situation méthodologique est manifestement beaucoup plus compliquée que celle de la métaphysique, car la théorie de la cannaissance doit faire appel à des types variés d'évidence objective (du fondament définitif de toutes nos certitudes cognitives) dont la seule description exige des démarches linguistiques assez compliquées. Mais ici dans une certaine mesure, il est possible d'acquérir un savoir assuré, nécessaire, en prouvant que la négation de quelques affirmations fondamentales sur la valeur de notre connaissance aboutit à des non-sens.

L'exposé se termine par la confrontation des similitudes établies et des différences qui existent entre la connaissance scientifique philosophique et extraphilosophique.

Albert M. Krąpiec O. P.: Le problème de la cognoscibilité de Dieu 564

Le présent article est consacré à la métathéorie de la théodicée. Son but est de signaler les voies où apparaît la possibilité de prouver l'existence de Dieu. L'auteur prend en considération les disciplines non-philosophiques et la philosophie. Il envisage parmi les premières, des disciplines „formelles" aussi bien que des disciplines „positives". Les disciplines „formelles" sont représentées par les mathématiques, les autres par ex. par l'éthnologie et les sciences physiques. L'analyse aboutit à la conclusion qu'à l'intérieur des disciplines non-philosophiques on ne peut pas poser le problème de la preuve de l'existence de Dieu, car l'objet et la méthode de ces disciplines s'y opposent.

Seule, la discipline générale, la philosophie, est à même de poser ce problème. Après avoir distingué dans la philosophie ses trois parties principales: la philosophie de l'être, la philosophie de l'idée et la philosophie du „moi", il faut constater que c'est uniquement la première qui peut poser ce problème. En distinguant ensuite dans la philosophie de l'être ses deux courants principaux: le monisme et le pluralisme, on voit que seulement la philosophie pluraliste permet d'aborder la question de l'existence de Dieu. Le résultat du raisonnement prend la forme d'un jugement existentiel nécessaire: Dieu existe. La vérité de ce jugement est fondée sur l'analyse philosophique des êtres contingents.

Le conférencier souligne tout d'abord l'importance du problème pour la métaphysique. Celle-ci — philosophie du réel — cherche à expliquer le monde par des causes ultimes. Explication valable, pour autant qu'on admet la Cause Première, c'est à dire, Dieu. Or la connaissance de Dieu, dans toute sa réalité transcendante, est essentiellement analogue. Les termes et concepts univoques aussi bien qu'équivoques la rendent impossible.

On nous explique ensuite ce qu'est l'analogie métaphysique. Il faut distinguer l'analogie dans l'être, les termes analogues et enfin le raisonnement par analogie. Le conférencier caractérisa l'analogie d'attribution, de la proportion, l'analogie métaphorique et l'analogie transcendantale. Cette dernière seule ressort de la métaphysique puisque seule elle se refère à l'être en tant que composé d'essence et d'existence.

En conclusion est mis en relief le rôle de l'analogie dans la connaissance de Dieu. S'agit-il des preuves de l'existence de Dieu, on a recours à l'analogie de l'être et aux concepts analogues. Par contre on se servira du raisonnement par analogie quand on voudra connaître les perfections divines.

Comme fait vécu et comme science, la mystique relève de la théologie. La philosophie est pourtant en droit de poser la question de savoir si la connaissance mystique est possible et conforme à la nature de la connaissance humaine. Nombre de théologiens considéraient la connaissance mystique comme phénomène „suprarationnel", ou bien étaient d'avis que la connaissance mystique est indirecte, ce qui revient à dire que la communication entre Dieu et l'homme s'établit grâce aux effets de l'amour divin, par exemple, ou grâce à l'acte de foi.

Il faut admettre que s'il s'agit de son sujet, la connaissance humaine est toujours naturelle; quant à son objet et à son mode elle est également naturelle.

Il peut arriver que la connaissance humaine naturelle, tout en étant toujours une connaissance naturelle quant à son sujet, devienne par une intervention surnaturelle connaissance d'un objet surnaturel. La théologie explique la présence de Dieu en l'homme par l'intervention de la Grâce. Les mystiques affirment qu'ils font l'expérience de Dieu. L'analyse philosophique de la connaissance humaine, de la connaissance de l'être, démontre que c'est par un acte que l'homme connaît l'existence des choses, et par un autre acte il en élabore l'idée.L'acte par lequel nous saisissons l'existence, et qui trouve son expression dans un ju-

gement existentiel, est un acte de l'intellect possible (cf: Maritain, Gilson, Krąpiec). L'abstraction par contre est l'oeuvre de l'intellect agent.

Conformément à la nature de la connaissance humaine, l'intellect possible peut saisir l'existence de Dieu qui est un objet surnaturel, connu évidemment de façon surnaturelle, à condition toutefois que Dieu provoque un tel état.

La connaissance de l'existence de Dieu par l'intellect possible — subjectivement naturelle quoique devenue, de façon surnaturelle, connaissance d'un objet surnaturel — est au sens étroit de ce mot une connaissance mystique de Dieu.

La contemplation mystique consisterait donc à comprendre les vérités révélées. Il importe de remarquer que la contemplation mystique n'est qu'une compréhension approfondie, et non pas une nouvelle aperception de l'essence de Dieu. En voulant saisir l'essence, même celle de Dieu, l'homme est obligé de faire appel à l'intellect agent dont la fonction propre est l'abstraction. L'abstraction nécessite l'intervention des facultés sensitives. Elle ne saurait donc atteindre Dieu. Étant donné que pendant fort longtemps la connaissance était considérée comme limitée à la seule abstraction, on ne voyait dans la connaissance mystique que la saisie de l'essence de Dieu. Cependant, selon les théologiens, l'homme ne peut pas, durant cette vie, aspirer à la connaissance de l'essence de Dieu. La philosophie va encore plus loin en disant que cette saisie n'est pas conforme à la nature de la connaissance humaine.
L'intellect humain ne peut faire l'expérience que de l'existence de Dieu, et cela à condition que Dieu soit en lui — comme l'affirme la théologie — et qu'il provoque en lui une telle expérience.

A côté de la contemplation mystique on distingue la contemplation philosophique qui est une connaissance naturelle (en ce qui concerne son sujet) d'un objet naturel, connaissance encore naturelle quant à son mode. Mais la contemplation mystique et philosophique comportent une note d'admiration qui les distingue absolument de la connasissance „ordinaire".

Le terme „mysticisme" désigne une mystique fausse ou bien conçue comme fin dernière. Il peut aussi signifier: connaissances relatives à la mystique.

La discipline philosophique ayant trait à la mystique dispose d'arguments qui lui permettent de soutenir la thèse selon laquelle la connaissance mystique n'est pas uniquement indirecte: elle ne s'effectue pas seulement grâce aux effets ou bien grâce à l'acte de foi. Elle constitue une connaissance naturelle de l'existence de Dieu; cette connaissance est l'oeuvre de l'intellect possible et son mode est surnaturel.

„Le monde qui change"

Après avoir présenté, à grands traits, la situation politique, économique et sociale de la République idienne, dont les problèmes semblent plus ou moins caractéristiques de tous les pays sous-développés au lendemain de l'indépendance, l'auteur se demande s'il y a bien un moyen de mettre en valeur économiquement un tel pays en évitant les crises dangereuses.

L'aide aux pays sous-développés est une tâche immense, —il s'agit de mettre en valeur les deux tiers du monde, — mais c'est sans aucun doute intéressant pour les pays industrialisés eux-mêmes de le faire et de le faire vite. Or, avant de prêter l'argent aux pays sous-développés, avant même d'y envoyer des techniciens, car ils en manquent, il est nécessaire de constituer, dans ces pays, ce qu'on appelle l'infrastructure économique et sociale. Il faut créer des routes, des chemins de fer, des ports, des écoles, sans quoi les pays sous-développés se trouvent dans un cercle vicieux: pas moyen d'y investir d'une manière rationnelle et profitable.

On a essayé, dans le cadre des Nations Unis, de créer un fond international, precisément pour assurer cette infrastructure économique et sociale: un milliard de dollars par année pourrait être suffisant pour tous les pays sous-développés, tandis que le budget actuel du monde occidental du point de vue militaire est de 85 miliards de dollars. Il semble cependant qu'il n'y a pas moyen de trouver dans le monde occidental et aux Etats Unis ce milliard de dollars pour la grande tâche de l'heure: les pays sous-développés. Ce problème sans aucun doute, amènera tôt ou tard tous ceux qui sont responsables des intérêts occidentaux à prendre une décision. Pourvu que, lorsque cette décision sera prise, il ne soit pas trop tard.

L'auteur analyse cet évènement d'une portée encore difficile à juger, que constitue la création des communautés rurales en Chine Populaire. Il tâche d'évaluer leur productivité ainsi que leurs conséquences sociales.

La réhabilitation de l'homme en voie de perdition est le thème fondamental de la création littéraire de Dostoïewski. La vie n'est que mal, violence et misère et les personnages de Dostoïewski y répondent par quelques attitudes caractéristiques, lesquelles souvent se complètent mutuellement. C'est la découverte de soi par l'éva-

sion, le mensonge, l'abaissement volontaire, ou encore par la tyrannie, par l'individualisme outré confinant à l'anarchie, enfin par ce qu'on nomme le thème de la Sonia éternelle: l'amour miséricordieux. Dans les premières créations de Dostoïevski nous trouvons déjà de ces hommes que la vie écrase impitoyablement et qui dès lors se créent des mondes à eux, dont ils sont uniques législateurs et maîtres. C'est l'évasion par le rêve et le mensonge. Ces hommes évoluant dans un monde imaginaire où ne joue aucun critère objectif, peuvent disposer à leur gré de leur personnalité. Certains se posent en fousbouffons et cet abaissement doit parer aux insultes, dont leurs ennemis veulent les accabler. Mais derrière ce masque on découvre la haine et la raillerie. Ils se haient d'ailleurs eux-mêmes, car la seule réalité dont ils disposent, l' „ego", est de la sorte bafouée et outragée. En outre tous ces personnages sont affectés d'orgueil ce qui les empêche de se pardonner à eux-mêmes: voluptueusement ils se complaisent dans leur opprobre, dès lors toute voie de sortie leur est automatiquement coupée. Par ailleurs, si le dénouement matériel prend fin, tout n'est pas dit: le besoin de s'humilier qui en est la contre-partie leur fait tyranniser l'entourage. Le gueux se vengeait en soulignant sa misère; il est maintenant satrape car sa prétendue perfection accable les autres.

Après le bagne subi par l'auteur ces tendances à rejeter toute sujétion deviennent pure et simple anarchie. Même l'Absolu comme tel, Dieu, est jeté bas, et à la place s'étale le meurtre, le suicide et le dévergondage. C'est alors que liberté et mal s'identifient: les héros de Dostoïevski la fuient donc par l'esclavage. L'expression la plus forte en est la légende du Grand Inquisiteur. Par contre, le thème de la „Sonia éternelle" donne la réponse vraie à l'individualisme. Car on ne se retrouve que par et dans l'amour. Ce thème, développé dans „Crime et châtiment", ne peut cependant résoudre le cas posé dans "L'Idiot". Le prince Myschkhine devait vaincre le protagoniste de l'anarchie morale — Rogozine, ainsi que Nastasie Filipovna incarnant la beauté du corps au service d'une morgue orgueilleuse. Myschkhine se place lui même, il vit dans un monde que ne baigne point la grâce. L'amour miséricordieux est impuissant contre l'intellect qui se cherche et ne veut rien connaître en dehors de lui. Il ne peut rien contre Rogozine et Nastasia. Dostoïevski verse ici dans le manicheïsme, il fait le partage entre esprit pur, bien au dessus de toute matière, et la chair pour qui la joie de vivre est péché. Loin donc de nous donner l'image de la sainteté, „L'Idiot" ne nous présente en fin de compte que la silhouette d'un Don Quichotte russe.

Chronique

TREŚĆ ZESZYTU

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

Cena zł 12.—

